Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas

Trabajo etnográfico en Los Altos de Chiapas

Teresa Ulloa Ziáurriz

Oscar Montiel Torres

Grethell Baeza Narváez

Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas

Trabajo etnográfico en Los Altos de Chiapas

Teresa Ulloa Ziáurriz

Oscar Montiel Torres

Grethell Baeza Narváez

© **Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres**

DEDICATORIA

A todas las mujeres y las niñas indígenas de Los Altos de Chiapas.

A todos los hombres, jóvenes y viejos comprometidos con la erradicación de los usos, las costumbres y las prácticas tradicionales que hacen daño a las mujeres y a las niñas indígenas. Porque sin ustedes el cambio no es posible.

A la madre tierra, a su valor y significado, a la vida que nos da y que al final nos cobija como la madre que nos sostiene en su regazo.

De Jaime Sabines:

Madre generosa
de todos los muertos,
madre tierra, madre,
vagina del frío,
brazos de intemperie,
regazo del viento,
nido de la noche,
madre de la muerte,
recógelo, abrígalo,
desnúdalo, tómalo,
guárdalo, acábalo.

INDICE

1 PRESENTACIÓN

Dilcya García Espinoza de los Monteros

Comisionada Nacional

1. INTRODUCCIÓN

Los usos y costumbres indígenas de algunas comunidades de Chiapas, como la tzotzil y la tzeltal, se han transformado, deviniendo violatorios de los derechos humanos de las mujeres. A pesar del reconocimiento de las mujeres como integrantes de sus comunidades, no reciben igual trato que los hombres y sus derechos no son respetados; a diario viven los efectos de la violencia familiar y comunitaria, la discriminación, la poligamia y la venta de niñas.

Debido a los altos índices de exclusión social y pobreza que viven las mujeres de Los Altos de Chiapas, se hizo necesario contar con análisis especializados para fortalecer y mejorar la atención a los problemas sociales originados por la discriminación y la violencia, que no encuentran respuesta ni solución desde las prácticas culturales de sus comunidades, ni en las instituciones de gobierno.

Este proyecto busca generar un Modelo de intervención mediante el cual mujeres y hombres indígenas transformen la visión que mantienen del rol de las mujeres y se camine hacia la igualdad. Lo anterior permitirá cambiar el escenario en el que se desenvuelven las mujeres y la perspectiva que se tiene de ellas, abriéndoles ámbitos de participación ciudadana, desarrollo comunitario y regional.

El proyecto se inició con una investigación etnográfica cuyo objetivo central fue obtener un diagnóstico focalizado de la violencia hacia las mujeres en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas. La investigación en campo se dividió en dos visitas a las comunidades de Oxchuc, Chamula y Chenalhó. Durante la primera visita se realizaron entrevistas mediante un guión diseñado específicamente para develar la idea de masculinidad y feminidad en dichas comunidades. En la segunda visita, se realizó un ejercicio de observación participante para ubicar la circunstancia de las mujeres y los hombres en la comunidad, así como las dinámicas de poder en sus relaciones sociales cotidianas.

Los resultados del trabajo de campo sirvieron de insumo para un dialogo con la academia, la sociedad civil y el gobierno, en un importante ejercicio de retroalimentación durante los días 17, 18 y 19 de diciembre de 2010 en San Cristóbal de las Casas Chipas, mediante la realización de la reunión de expertas y expertos *Resinificando lo femenino desde la cosmovisión indígena y el respeto a*

los derechos humanos de las mujeres, cuyo objetivo fue fortalecer el conocimiento del equipo de investigación en los temas de; derechos humanos de las mujeres, violencias contra las mujeres en comunidades originarias, usos y costumbres, autonomía de las comunidades indígenas, derecho positivo y derecho consuetudinario, perspectiva de género y políticas públicas en la materia.

El producto de este trabajo es un complejo documento que nos acerca a la realidad de las comunidades indígenas, a sus maneras de relacionarse y su capacidad de organización, nos permite comprender su mundo de sentido y a partir de esa comprensión, nos posibilita la realización de un modelo de intervención para frenar la violencia contra las mujeres, que no *importa soluciones*, sino que las construye desde el conocimiento situado, a partir del reconocimiento de las mujeres y los hombres indígenas como sujetos transformadores de su realidad, basado en su propia cosmovisión y dirigido a los varones para que sean ellos quienes construyan nuevas masculinidades respetuosas de la dignidad de las mujeres y de ellos mismos.

2. MARCO TEÓRICO

En esta línea se exponen: el contexto de investigación de campo; la cosmovisión y cultura indígena; la perspectiva de género y los estudios sobre masculinidad; la generación del poder masculino y el establecimiento de pactos patriarcales; y la teoría de las capacidades humanas, principalmente de las mujeres.

2.1. DESARROLLO DEL PROBLEMA A INVESTIGAR

En Chiapas, Guerrero, Oaxaca y otros estados del país, las comunidades indígenas se rigen por usos y costumbres; esta situación coloca a las mujeres en una situación de desventaja social y cultural que provoca discriminación, violencia y violación de sus derechos humanos (Martínez, 2002: 37).

Culturalmente, se asignan a las mujeres roles al interior de la familia y de la comunidad que las colocan en una situación de vulnerabilidad social, cultural, patrimonial y económica, generando un desequilibrio de poder entre los géneros.

Los hombres son la autoridad en los hogares indígenas; esto les da poder de decisión sobre la vida familiar, principalmente sobre las mujeres, incluso ejerciendo violencia psicológica, económica, patrimonial, sexual y física. (*Ibídem*:

30) Tal es el caso de los tzotziles y tzeltales, los dos principales grupos indígenas del estado de Chiapas, quienes se rigen por usos y costumbres.

El objetivo central del proyecto fue lograr la revalorización de las mujeres indígenas desde su propia cosmovisión y su propia cultura. Para coadyuvar a entender y comprender cómo piensan y viven los hombres y mujeres los roles de género en sus comunidades, a partir de entrevistas cualitativas con los hombres que son autoridades tradicionales (o lo han sido en algún momento de su vida) y con sus esposas, en las comunidades elegidas se realizó un prediagnóstico sobre cómo es valorada la mujer indígena. De ese primer acercamiento etnográfico se obtuvo una base teórico-práctica para elaborar una guía de preguntas dirigidas a grupos focales: hombres y mujeres de los tres municipios. Después de esta primera "fotografía", se creó un primer modelo de intervención comunitaria indígena dirigido especialmente a los hombres, aunque no se excluyen actividades para las mujeres sobre la construcción de la igualdad de género. Ese modelo articula la cosmovisión indígena, la igualdad de género y los derechos humanos. El telón de fondo de esta intervención es contribuir a establecer una convivencia entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario, y el respeto a los derechos humanos de todas y todos. Este proyecto busca ser un prediagnóstico y un primer modelo de atención que puede replicarse en otras comunidades indígenas del país.

Agustín Ávila Méndez (2003:72) se pregunta: "¿cómo las costumbres de los pueblos indígenas pueden resultar complementarias a la administración del Estado y a las estructuras sociales del país?". Argumenta que la respuesta debe brindar luces y ayudar a construir puentes de compatibilidad entre los usos y costumbres indígenas y las disposiciones legales. Esta reflexión nos lleva a pensar cómo trasladar esto a las relaciones de género y proponer: ¿cómo las costumbres y prácticas culturales indígenas pueden resultar complementarias a la erradicación de la violencia masculina y a la construcción de relaciones de género igualitarias?

El proyecto busca que las comunidades indígenas construyan relaciones de género igualitarias a partir de la propia cosmovisión indígena y desde los derechos humanos, y así prevenir la violencia de los hombres hacia las mujeres y las niñas, y las prácticas tradicionales que les son perjudiciales.

Con la construcción de un proyecto de género relacional y desde el derecho consuetudinario se pretende lograr la sensibilización para el reconocimiento y

valor de la igualdad de género, tanto formal como de resultados, de hombres y mujeres indígenas de Los Altos de Chiapas, principalmente con tzotziles y tzeltales.

El mismo Ávila (2003) enfatiza que hay una ausencia significativa de sustento etnográfico de los sistemas indígenas que "deberían ser la base y el punto de partida en la discusión, en el análisis y en las correspondientes modificaciones al marco jurídico". De la misma forma, pudimos comprobar que cualquier proyecto que busque la sensibilización de género en estas comunidades debe basarse en un diálogo con sus habitantes.

Lo anterior, nos permitió conocer las características particulares de las culturas indígenas y a partir de ese conocimiento utilizar la fuerza comunitaria para implementar proyectos que propiciaran la igualdad de género, a partir de la revalorización de lo femenino y de las mujeres. En este proceso, la participación de los hombres es fundamental: la revalorización de las mujeres sería el resultado de la investigación teórica y empírica, pero, fundamentalmente, desde el conocimiento y participación de los hombres para erradicar la violencia y las prácticas tradicionales perjudiciales hacia las mujeres.

Nuestra postura y perspectiva fue apoyarnos en los usos y costumbres para potenciar el cambio social. Las prácticas consuetudinarias no son estáticas y refractarias sino altamente dinámicas, como argumenta Ávila (2003:73), "porque existen en función de su utilidad para regular la convivencia y ejercer su gobierno propio, porque se van adecuando a necesidades, sin separarse […] de principios generales […] Dichos principios son los que dan sentido a la organización, a la participación y a sus mecanismos".

Es de suma importancia exhortar a la transformación no sólo de los derechos humanos, sino también de la cultura, a fin de lograr la igualdad sustantiva y adjetiva entre los sexos y las personas. Se buscó de este modo mejorar las condiciones en que se encuentra la mayoría de estas mujeres, así como incrementar su papel protagónico para el reconocimiento de sus derechos. Para lograr estos cambios se hizo necesario contar con una propuesta integral que tomara en cuenta a los hombres como colaboradores y protagonistas de esta transformación.

2.2. ÁREA GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ EL PROYECTO

Se desarrolló en tres municipios de la región de Los Altos de Chiapas, que se eligieron por considerarse zonas de alta marginación. Estos municipios son indígenas y se rigen por usos y costumbres: San Juan Chamula, Chenalhó y Oxchuc. La cultura y los usos y costumbres que se mantienen en esa región provocan altos niveles de discriminación y violencia hacia las mujeres, incluyendo la violencia familiar y comunitaria, la discriminación, la venta de niñas y la poligamia; lo que representa graves violaciones a los derechos humanos. (*Ibídem*)

De acuerdo con datos presentados por el Consejo Nacional de Población (CONAPO), los índices de marginación en los tres casos son muy altos. En el caso de Chamula, el índice municipal es de 1’88198; en los municipios de Chenalhó y Oxchuc es de 1’79018 y 1’78847, respectivamente. (CONAPO: 2005)

2.3. ANTECEDENTES

En México, la discriminación es un fenómeno cotidiano donde mujeres y niñas son las víctimas principales. La discriminación junto con la violencia masculina es un grave problema por su magnitud y trascendencia social. Se manifiesta en las relaciones entre hombres y mujeres y no es exclusiva de un sector o clase social en especial; sin embargo, es más fácil localizarla en sectores con bajos recursos, en especial las familias de comunidades indígenas y rurales.

La violencia y discriminación ejercida contra las mujeres encuentra sus raíces en la desigualdad entre los sexos y en cómo se construyen los modelos de masculinidad y feminidad (Torres, 2006: 17). No se trata de acciones de un individuo aislado, sino de la colectividad que apoya y legitima ciertas formas de violencia. Es importante entender que estas violencias encuentran su fundamento en los pactos patriarcales que establecen los varones como colectivo. Se ajustan a normas o contextos culturales particulares; en tal sentido, cualquier expresión de violencia contra las mujeres tiene que analizarse en el contexto social donde se produce. Es sobre esta conexión que nos interesa reflexionar: cómo los hombres establecen pactos entre ellos, con su familia y su comunidad para poder ejercer violencia hacia las mujeres. Esa violencia se encuentra legitimada cuando se da un proceso de cosificación de la mujer, que implica la negación de su voluntad y la naturalización de la violencia.

La estructura patriarcal prevalece en muchas de las regiones del país, lo que provoca discriminación, marginación y violencia hacia las mujeres y en consecuencia violación a sus derechos humanos. Además, las mujeres indígenas

tienen una desventaja mayor porque se les discrimina por su origen étnico, lengua y estatus socioeconómico; lo que da como resultado grupos de mujeres altamente vulnerables. (Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2008:23) [1]

La violencia es un concepto con muchas definiciones, por lo que no existe una que abarque a todas, es decir, no contamos con una definición universal de violencia (Piper, 1998; Jacorzynski, 2002). Ciertamente, dicho concepto utilizado en los estudios de género como eje de análisis, nos permite mirar cómo se ejercen una serie de abusos físicos y simbólicos en contra del sector más vulnerable socialmente, las mujeres.

Esta violencia presenta diversas formas y su intensidad varía en cada caso. En México se puede ver su presencia tanto en contextos urbanos como rurales. Ha sido tema de diferentes estudios sociológicos, psicológicos, jurídicos, pedagógicos y antropológicos, entre otros. Además ha sido plasmado en el arte, a través de la pintura, la literatura, el teatro y principalmente en el cine. La violencia se presenta también en el ámbito rural e indígena. En esos contextos se argumenta que son respetados sus usos y costumbres, lo que conlleva a no denunciar y ser testigos silenciosos de las violencias que sufren las indígenas.

2.4. CULTURA INDÍGENA Y DOMINACIÓN MASCULINA

Guillermo Bonfil Batalla (1990) acuñó el concepto de *México profundo* que alude a una "civilización negada" que permanece, a pesar de que el colonialismo la quiso erradicar. Tiene sus raíces en una civilización milenaria que ha dado una configuración específica a las comunidades indígenas en la actualidad. La región de Los Altos de Chiapas tiene fuertes raíces indígenas que se expresan en sus sistemas de cargos, de parentesco[2], de compadrazgo[3] y de reciprocidad. Estos elementos permiten a los pueblos reproducirse socialmente y perpetuar sus lógicas sociales.

A lo largo de la historia de los pueblos indígenas, los hombres han dominado colectiva e individualmente a las mujeres y han aparecido prácticas

---

[1] Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2008). *El derecho a la vida libre de discriminación y violencia: mujeres indígenas de Chiapas, Guerrero y Oaxaca.* México D.F. p. 23.

[2] El antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss define a las estructuras elementales del parentesco como los sistemas cuya nomenclatura permite determinar de forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados, es decir: los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos.

[3] Parentesco que se establece entre el padrino y los padres de un niño o una niña en el cumplimiento de algún sacramento del rito católico.

culturales violentas y perjudiciales contra ellas. Éstas se han adaptado a las normas sociales de la comunidad y se han establecido pactos sobre las mujeres para reproducirse fundamentalmente en la perpetuación de su cultura, grupo social y comunitario.

Los sistemas de parentesco son muy importantes en las comunidades indígenas. Bestard (1998) destaca tres elementos que conforman los sistemas de parentesco: pertenencia, diferencia y asimetría. Estos nos permiten entender cómo se reproducen las familias y las comunidades indígenas.

Los pobladores de la región tienen diferentes grados de parentesco ritual, familiar, político. La reciprocidad es el elemento que amalgama a los habitantes entre sí. Ésta es una institución que equilibra las relaciones sociales dentro de la comunidad y con el exterior: "Las relaciones de intercambio desigual por las que las comunidades indígenas entregan al exterior más bienes y valores de los que reciben, se sustentan y complementan por redes locales de apoyo recíproco que de manera limitada permiten compensar el desequilibrio, pero que no alcanzan para superar la pobreza." (Warman, 2003:222)

Son redes de reciprocidad las que han configurado históricamente las comunidades indígenas. Estas redes se han asentado a través del tiempo en instituciones: la unidad familiar, el parentesco, el compadrazgo, el sistema de cargos, la mayordomía[4], el tequio[5] y el convite[6]. Existen diferentes niveles de reciprocidad que no se traducen en igualdad, sino en diferenciación legitimada. Independientemente del nivel, Warman señala que "la comunidad y su gobierno tradicional son esenciales para regular la vida colectiva, así como para engranarla con el exterior y el intercambio desigual, pero no son instancias directas para la distribución de los recursos. […] La comunidad genera una identidad y una ideología que fortalecen la legitimidad de sus relaciones internas, al otorgarles un contenido de reciprocidad, solidaridad y equidad." (Warman, 2003: 236)

Las instituciones de reciprocidad como ideología regulan los sistemas de parentesco y de compadrazgo. Todos estos elementos son la base de las prácticas culturales de los pueblos indígenas y de sus usos y costumbres, por lo

[4] La Mayordomía es una tradición que existe en México desde antes de la Colonia. Las fiestas patronales requieren amplios preparativos por lo menos un año antes y es el mayordomo, carguero o cófrade (nombre que recibe según la región) el que patrocina y encabeza dichos festejos, recibe la encomienda y asume, públicamente, su responsabilidad en la coordinación de los trabajos preparatorios; al término de la fiesta, hace entrega de esta responsabilidad a su sucesor.

[5] La faena o tequio en las comunidades indígenas de México, es el trabajo colectivo que todo vecino del pueblo debe a su comunidad, es una forma organizada de trabajo en beneficio colectivo.

[6] Acción común que ciertos miembros de una comunidad comprometidos moralmente realizan en beneficio de una persona o causa, so pena de ser sancionados por la comunidad.

que deben tomarse en consideración para el análisis de la cultura de los municipios elegidos para esta investigación.

2.5. PREMISAS Y PUNTOS DE PARTIDA TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS PARA ANALIZAR ESTE PROBLEMA

La Organización de las Naciones Unidas observó que la discriminación contra las mujeres incluía la violencia basada en el género y que los instrumentos internacionales relativos a la eliminación de la discriminación no eran aplicables si no se impulsaban medidas específicas que erradicaran la violencia contra las mujeres.

Como resultado de ese proceso, surgieron la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer o Convención Belém Do Pará. En ellas se promueve, para el acceso a la justicia de mujeres víctimas de violencia, la eficacia vertical (entre el Estado y gobernados) y horizontal (entre particulares) ya que se conceptualiza como una violación que se genera tanto en el ámbito público como en el privado, haciendo responsables a los Estados Parte por omisión de dicha violencia cuando no se interviene oportunamente para prevenir y proteger a las mujeres y sancionar a los perpetradores.

Desde la celebración de la primera Conferencia Mundial de la Mujer en el Distrito Federal, 1975; la creación del Instituto Nacional de las Mujeres, 2000; hasta la creación de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres, 2009, en México se ha dado un accidentado proceso de visibilización de las demandas y plataformas de las mujeres. Sin embargo, las instituciones sociales mexicanas se han caracterizado por su conservadurismo y animadversión al cambio: la familia, el matrimonio, la escuela, la iglesia y otras instancias de control conservador, se han fortalecido.

En las comunidades indígenas, las mujeres han sido cultural e históricamente relegadas al ámbito doméstico y familiar, y así son vistas también desde el gobierno en sus distintos niveles, situación que provoca que no se atiendan efectivamente sus necesidades, demandas y procesos específicos. Como argumenta Paloma Bonfil: “Para la construcción de políticas públicas de equidad dirigidas a mujeres indígenas se requiere de un paso que aún no se ha dado en México: abrir espacios de escucha e inclusión para impulsar diseños institucionales adecuados a las condiciones de aislamiento, lejanía, fragmentación

y diversidad de las mujeres indígenas y sus organizaciones.” (Bonfil, 2004:62) Bajo el discurso de los usos y costumbres y la conservación de la tradición, las mujeres indígenas se han erigido como guardianas de la cultura. El papel tradicional de las mujeres ha cimentado la organización social básica en las familias y comunidades indígenas; constituye la matriz de los conceptos más arraigados e inamovibles de la “tradición” en donde los hombres son “beneficiados” con la autoridad comunitaria y familiar; esto genera que se den situaciones de violencia contra las mujeres en lo familiar y en la comunidad y prácticas tradicionales perjudiciales avaladas y naturalizadas por los usos y costumbres.

Esta investigación se enfocó en entender el papel de las mujeres indígenas en sus comunidades para poder realizar cambios y generar procesos que impliquen mayor autonomía.

Para Paloma Bonfil:

> Dado el papel de preservadoras, guardianas y transmisoras de herencia cultural que se asigna a las mujeres indígenas, los límites para la transformación de su posición al interior de la familia y la comunidad resultan especialmente restringidos y por ello, una de las barreras culturales de género que este sector debe enfrentar es justamente el apego a la tradición y su responsabilidad ante la supervivencia cultural de su grupo de pertenencia […] La transgresión de estos límites por parte de las mujeres implica un desafío al ‘equilibrio’ y la unidad que el grupo se ha construido para permanecer. (*Ibíd*.:63)

Es precisamente en esta particularidad que nos enfocamos: cómo cambiar el papel de las mujeres guardianas, preservadoras y transmisoras de la herencia cultural, para que no esté fundamentado en la sujeción ni en la subordinación, y permita erradicar la violencia masculina de su vida y quehacer cotidiano. Bonfil argumenta que “la falta de un conocimiento documentado sobre la variedad de controles que impiden el acceso de las mujeres indígenas a la oferta institucional y al ejercicio ciudadano debe ser superada, pues de lo contrario se obstaculizaría también la construcción de una política pública para las mujeres indígenas.” (*Ibíd.:* 76)

Se trató de construir un modelo de análisis que nos permitiera entender y comprender cómo están constituidas las relaciones de género y poder patriarcal al interior de las comunidades indígenas. Para:

contrarrestar los mecanismos de subordinación de las mujeres indígenas, es preciso reconocer cómo se construyen los controles de género en contextos de diversidad cultural; cómo se mantiene la discriminación hacia las mujeres indígenas tanto al interior de sus grupos como en la sociedad no india; cómo se expresa y qué efectos tiene el racismo; cómo se obstaculiza el señalamiento colectivo a la actuación pública y no tradicional de las mujeres. (*Ibíd*.: P 76)

Y agregaríamos que, de manera fundamental, conocer el punto de vista de los hombres, su pensar y sentir con respecto al valor de las mujeres y de la violencia que sufren al interior de la familia y dentro y fuera de la comunidad. Entablar un diálogo con los hombres nos proporcionó información valiosa en la construcción del modelo de intervención comunitaria que pretende prevenir y erradicar la violencia y las prácticas tradicionales, usos y costumbres que les son perjudiciales.

Toda la discusión del papel de las mujeres indígenas y la violencia masculina que sufren está íntimamente relacionada con los sistemas normativos, con el derecho indígena y por esto fue necesario saber qué relación guardan. Por eso fue fundamental dar cuenta de la construcción cultural de los roles de género, pero sin olvidar las relaciones de poder y desigualdad que han estructurado estas relaciones. Sobre derecho indígena, la Dra. Teresa Sierra lo define como las

Formas de regulación social consuetudinarias que los grupos socioculturales se dan para atender las exigencias de su vida y la conflictividad social; dichas formas de regulación, en el caso de los pueblos colonizados, encarnan en sí mismas una historia de dominación así como las respuestas que los diferentes grupos han generado para incorporar en su seno y retraducir significados legales y culturales, muchos de los cuales provienen de la legalidad estatal. Dichas legalidades consuetudinarias son parte, asimismo, de entramados de poder que tienden a reproducir posiciones instituidas, así como ideologías y valores culturales que justifican ciertos comportamientos sobre otros, al interior mismo de comunidades y pueblos indígenas; lo que significa que las llamadas tradiciones no son inmutables y encarnan en sí mismas concepciones del mundo que pueden ser disputadas y transformadas […] partiendo de [que] sus sistemas normativos sean capaces de reinventarlos, enriquecerlos y, en su caso, redefinirlos considerando referentes legales diferentes […] siempre que estos espacios sean apropiados y sobre todo controlados por las propias comunidades y pueblos. (Sierra, 2004: 312-313).

Exactamente, si partimos de la idea de que la tradición no es inmutable sino una institución indígena abierta al cambio y con capacidad de ajustarse a otras lógicas culturales, tendremos la posibilidad de prevenir y erradicar la violencia masculina y aquellos usos y costumbres que perpetúan prácticas tradicionales perjudiciales para las mujeres. Para que este cambio sea eficaz y efectivo es necesaria la participación de hombres y mujeres, pero fundamentalmente de los hombres. Es necesario revalorizar el papel de las mujeres en las comunidades indígenas para que tengan mayor autonomía y puedan generarse nuevas relaciones sociales basadas en la igualdad; también es necesaria una nueva forma de gobierno que sea co-gestionada por hombres y mujeres.

Otro elemento importante a destacar es cómo podemos articular este cambio de mentalidades, desde la cosmovisión y la cultura indígena, con los discursos de derechos humanos. Esta situación es parte de un debate entre quienes defienden el particularismo cultural y quienes abogan por los derechos humanos desde una visión universal. Los derechos humanos deben entenderse como los mínimos de la dignidad humana que deben ser respetados por el individuo y por los colectivos. Sierra argumenta que

> no es el lenguaje de los derechos humanos lo que debe criticarse sino la manera en que éste es impuesto para calificar desde un mismo parámetro normativo y de valoración a las distintas sociedades […] reflexionar […] alternativas para pensar los derechos humanos en una perspectiva dialógica que se abra a discutir desde referentes mínimos de dignidad humana la manera en que diversas sociedades, desde sus lógicas culturales y contextos, construyen y negocian la relación individuo y sociedad… (*Ibíd*.: 318-319).

Para generar una revalorización del papel de la mujer y la erradicación de la violencia, nuestra investigación se enfocó en encontrar cuál es ese mínimo de dignidad humana; cómo lo consideran las comunidades indígenas; y, después, cómo puede armonizarse con los discursos universales de los derechos humanos. Este diálogo cuestionó “el concepto occidental de derechos humanos basado en la idea del individuo libre y autónomo que ha sido impuesto como parámetro único para medir la dignidad humana, sin considerar las dinámicas culturales e históricas de las otras sociedades”. (*Ibíd*.:326)

3. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Para lograr los objetivos propuestos en esta investigación se analizaron teóricamente los conceptos de poder, género y parentesco para hacer una construcción metodológica acorde a la problemática descrita.

Michael Foucault en su *Historia de la sexualidad*, habla de tomar "en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el 'hecho discursivo' global, la 'puesta en discurso' del sexo" (Foucault, 2005:19). Además de investigar "…en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas más frecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano –todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las 'técnicas polimorfas del poder'. (*Ibíd*.)

Consideramos que la sexualidad es un elemento clave para entender las relaciones de poder que existen en la comunidad y en las relaciones entre hombres y mujeres.

Para entender el papel de las mujeres indígenas es importante ubicar las instancias de producción discursiva, de producción de poder, de las producciones de saber; en este caso, de las concepciones de cuerpo y sexualidad de hombres y mujeres de la región. Es encontrar el "dispositivo de poder-saber" desde donde se producen los discursos sobre el cuerpo y la sexualidad y después encontrar la lógica de su funcionamiento. Como argumenta Foucault:

> Hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad de saber. Y en el caso específico de la sexualidad, constituir la 'economía política' de una voluntad de saber. (*Ibíd.*: 92)

El autor propone hacer una "analítica del poder" enfocada a la sexualidad, a la manera de una genealogía, en donde se deben tomar en cuenta los siguientes ejes de análisis: "la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas

de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad" (Foucault, 2005: 8)

Otra aportación de Foucault es el diagrama, que es la exposición de las relaciones de fuerzas propias de una formación; es el mapa de las relaciones de fuerza en un espacio y tiempo determinado. El diagrama nos permite ubicar los dispositivos de poder y así trazar las relaciones sociales ligadas a la violencia masculina en un territorio histórico concreto. Nos encontramos ante la necesidad de entender: cómo se crean discursos sobre el cuerpo femenino y la sexualidad femenina en la cultura y cosmovisión indígena; qué sistemas y grupos de poder lo hicieron, y la forma como es vivida por hombres y mujeres de la región en estudio.

Sobre los discursos, Foucault argumenta que "es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable"; en tal sentido, él propone que "hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta" (Foucault, 2005: 122-123). Los discursos concretizan las concepciones del cuerpo y la sexualidad, sincrónica y diacrónicamente, y como tales deben interrogarse, dice el autor, en dos niveles, en "su productividad táctica y su integración estratégica". (*Ibíd*.: 124)

Desde la perspectiva del poder, se busca entender el papel de la mujer y la violencia masculina en la generación del poder ejercido y de uso masculino. Es encontrar cómo se implementan dispositivos de poder sobre el cuerpo femenino indígena.

3.1. GÉNERO COMO PERSPECTIVA ANALÍTICA

El género es una dimensión constitutiva de las relaciones sociales y de la cultura. No importando cuál fenómeno se estudie, éste se puede entender a partir de sus características y dinámicas en relación con la diferencia sexual, las construcciones culturales y sociales a las que da pie (Ortner y Whitehead 1996; Scott 1996). Estas construcciones socioculturales conforman lo que Gayle Rubin (1996) ha denominado el "sistema sexo-género", que se refiere al conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual tanto anatómica como fisiológica y que sirven para la satisfacción de los impulsos sexuales y eróticos, a la reproducción y, en general, a la interacción humana. Son el entramado de relaciones sociales que determinan las relaciones de los seres humanos en tanto personas sexuadas (De

Barbieri, 1992; Rubin, 1996). El sistema “sexo-género” define atributos, formas de relación, especialización, normatividad, valores, jerarquías, privilegios, sanciones y espacios, en los que se organizan los individuos según su asignación de género (Lagarde, 1992).

En este trabajo se considera que el concepto que mejor se adapta a los objetivos de la investigación es el propuesto por Joan Scott:

> El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder (…) el género constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias entre los sexos, comprende cuatro elementos interrelacionados:
>
> a) Los símbolos y mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples;
>
> b) Conceptos normativos que manifiestan interpretaciones y significados de los símbolos: doctrinas religiosas, educativas, científicas, locales y políticas, que afirman el significado de varón y mujer, masculino, femenino;
>
> c) Nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales;
>
> d) La identidad subjetiva, abordando al individuo mediante la biografía y los grupos, vía tratamientos colectivos que estudian la identidad genérica. Ninguno de estos elementos opera sin los demás, pero no necesariamente operan simultáneamente. (1996:289)

El concepto y los cuatro elementos que lo componen, son una guía para la investigación de las relaciones de género. El inciso a) nos permitió analizar las concepciones de los informantes sobre el cuerpo femenino y la sexualidad; el inciso b) sirvió para el análisis de las prácticas culturales de formación de la familia, así como de las percepciones de los dispositivos de poder sobre el cuerpo femenino; el c) para analizar el papel de las instituciones, principalmente la comunidad y la familia, sobre el papel que deben jugar las mujeres y la violencia masculina; y el d) nos permitió comprender cómo los dispositivos de poder son experimentados diferencialmente por hombres y mujeres, en contextos indígenas.

Otro de los conceptos clave dentro de los estudios con perspectiva de género es el de *patriarcado*, concepto que permite entender cómo los hombres se amparan en este sistema para poder ejercer su dominio sobre las mujeres. El patriarcado en palabras de Marcela Lagarde es:

Uno de los espacios históricos del poder masculino que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales y se conforma por varios ejes de relaciones sociales y contenidos culturales. El patriarcado se caracteriza por:

i) El antagonismo genérico, aunado a la opresión de las mujeres y el dominio de los hombres y de sus intereses, plasmados en relaciones y formas sociales, en concepciones del mundo, normas y lenguajes, en instituciones, y en determinadas opciones de vida para los protagonistas.
ii) La escisión del género femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, basada en su competencia por los hombres y por ocupar los espacios de vida que les son destinados a partir de su condición y de su situación genérica.
iii) El fenómeno cultural del machismo basado tanto en el poder masculino patriarcal, como en la inferiorización y la discriminación de las mujeres producto de su opresión, y en la exaltación de la virilidad opresora y de la feminidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e ineludibles para hombres y mujeres. (Lagarde, 2001:91)

El patriarcado nos permitirá dimensionar y comprender mejor el papel de los hombres y las mujeres; abarca toda la vida social, cultural e histórica de los géneros.

3.2. LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDAD

Diversos autores han señalado que aunque las definiciones de masculinidad cambian constantemente de una cultura a otra, los hombres tienen en común la necesidad de demostrar que son varones, pues es una identidad que se tiene que probar ante la amenaza constante de perder el estado de “verdadero hombre”. Desde la adolescencia, la sexualidad es un espacio privilegiado para comprender esta situación pues lo que una cultura define como el comportamiento sexual apropiado para los varones, requiere ser usado para demostrar la virilidad, independientemente de los deseos y preferencias de estos, en una permanente tensión entre el deseo de placer y el de poder (Szasz, 1999). Otro rasgo importante en la conformación de la identidad masculina es el imperativo social para asumir el rol de proveedor. El trabajo y la capacidad de proveer le aseguran la condición de adulto al varón, lo que constituye el condicionante para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social. (Fuller, 1997). En el ámbito rural, por las labores productivas que requieren del empleo de la fuerza física, el rol de proveedor está sustentado también en la mayor fuerza

física del varón respecto de la mujer, característica que es muy valorada y se convierte en otro campo de dominación masculina.

Una manifestación que se desprende de la construcción de la masculinidad hegemónica es el permanente miedo a la burla de los otros, a la vergüenza ante actos que pudieran parecer poco viriles a los ojos de los demás. El verdadero temor de los varones es ser avergonzados o humillados delante de otros varones, o ser dominados por varones más fuertes. En este sentido, la homofobia, más que el miedo irracional por los hombres homosexuales, es el miedo a que otros hombres revelen al propio hombre y al entorno social que no alcanzan los estándares para ser considerados verdaderos hombres (Kimmel, 1997).

Así, el temor a ser señalado por ser humillado, es decir alguien que por sus roles y por su papel dominante no se distingue de las mujeres; o como "cornudo", o sea quien no supo controlar o resguardar la sexualidad de su mujer frente al acecho de otros hombres más viriles que él, persigue a los varones y crea condiciones desfavorables para las mujeres, tanto en la posibilidad de compartir responsabilidades en lo doméstico, como en el incremento de la violencia contra ellas, ante cualquier acto que le produzca sospecha de una posible infidelidad.

Estos son algunos de los elementos que forman parte de la construcción social de la masculinidad y que, como veremos, son compartidos por el espacio indígena y rural, jugando un papel importante en el sistema de decisiones en torno a la reproducción.

3.3. PACTOS PATRIARCALES Y EL SURGIMIENTO DEL PODER-DOMINAR

Los varones indígenas establecen pactos entre ellos, familiar y comunitariamente, para poder dominar a las mujeres indígenas. De esos pactos patriarcales surge el poder que está ligado a la violencia que ejercen sobre las mujeres. Ésta se encuentra legitimada cuando se da un proceso de cosificación de la mujer que implica la negación de su voluntad y consecuentemente una naturalización de la violencia y prácticas tradicionales que les son perjudiciales.

La violencia que se presenta en el ámbito indígena se esconde tras el respeto a sus usos y costumbres, lo que conlleva a no denunciar y a atestiguar silenciosamente las violencias que sufren las mujeres. Esto puede relacionarse con el argumento de Wilson Margo y Martin Dale (2006) al observar que los registros etnográficos sugieren que los arranques de furia de los "cornudos" son universalmente predecibles y considerados ampliamente como legítimos. De ahí

que los hombres exhiben la tendencia a pensar que las mujeres son una "propiedad" sexual y reproductiva que pueden poseer e intercambiar.

Para entender los pactos patriarcales y el proceso del surgimiento del poder y la dominación, se proponen algunos conceptos teóricos.

3.4. PODER Y VIOLENCIA: CONCEPTOS PARA COMPRENDER LA HISTORIA DE LA EXPLOTACIÓN SEXUAL

Para analizar la relación entre el poder y la violencia, la perspectiva de Hannah Arendt ayuda a comprender el surgimiento del poder dominar. Sus conceptos son útiles para entender la política en general y formas políticas locales. Para Arendt, el poder "corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido" (Arendt: 1970: 41).

Se ve en esta definición una de las distinciones más obvias entre poder y violencia: el poder siempre precisa del número, mientras que la violencia hasta cierto punto puede prescindir del número porque descansa en instrumentos. La violencia siempre necesita de herramientas. En términos de Arendt: "[la] sustancia misma de la acción violenta está determinada por la categoría medios-fin, cuya característica principal, en cuanto a los asuntos humanos, es que el fin está en permanente peligro de verse superado por los medios que justifica y que son necesarios para alcanzarlos" (*Ibíd*: 9).

La autora señala que aún cuando poder y violencia pueden coexistir, todo depende del poder que hay tras la violencia. Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia no tienen ninguna utilidad. La cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y por el número de quienes la comparten. Otra de las diferencias es la distinción entre apoyo y obediencia. Con la acción violenta se consigue la más perfecta y más rápida obediencia, mientras que el poder genera apoyo porque un grupo de personas se puso de acuerdo en el uso y las reglas para el ejercicio de determinados poderes.

Para Arendt, el concepto de acción es inmanente a la condición humana que como *initium* no es el comienzo de algo sino de alguien, que ha de añadir lo propio al mundo. La acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia. Durante el curso de una acción determinada, brota del seno de ese actuar en forma concertada el poder. Los hombres deben

mantenerlo intacto en el proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue a ese poder colectivo de acción. Por lo tanto los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva (Arendt, 1992: 180). Este poder sirve para el mantenimiento de la praxis de la que surge y es la capacidad de actuar en común.

Poder y acción como manifestaciones del artificio humano se involucran, se funden, se implican. El poder pertenece al terreno político de los asuntos humanos, cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. La condición humana determina a los hombres como seres sociales, lo que apunta a la intersubjetividad y la conformación de una comunidad. Esta comunidad puede ser un pueblo que se rige por usos y costumbres que benefician a los varones y que generan procesos de dominación masculina y subordinación femenina; son los acuerdos establecidos históricamente y justificados por discursos que dicen conservar "la tradición". Arendt señala que "aun el más despótico dominio que hemos conocido, la opresión del amo sobre los esclavos, cuyo número siempre excedía al de los dueños, no se basaba en medios superiores de coerción como tal, sino en la organización superior del poder; esto es, en la solidaridad organizada de los amos" (*Ibíd*., 1970: 47).

Celia Amorós tiene una postura similar. Ella argumenta, retomando a Sartre, que "los esclavos son la verdad de los amos pero también los amos son la verdad de los amos y estas dos verdades se oponen como ambas categorías de individuos. Un sistema de dominación se constituye […] por medio de mecanismos de autodesignación para marcar la pertenencia al conjunto de los dominadores". (Amorós, 2005: 116)

Los hombres indígenas, al instituirse como grupo, fundan su poder sobre la dominación colectiva e individual que ejercen sobre las mujeres. Desarrollan un "sentido práctico" de la dominación, expresado y justificado a través de sus usos y costumbres. Conocimiento que es transmitido por sus padres, hermanos, tíos y cualquier hombre mayor que forma parte de la comunidad. Estas formas de poder están ancladas en concepciones del mundo compartidas por los dos géneros que permiten a los varones aprovechar estas lógicas y transformarlas en mecanismos de poder.

Dichas lógicas sociales están enraizadas en los cuerpos –se trata de una somatización de la dominación– y están amparadas en concepciones sobre las mujeres que les permiten verlas como signos transaccionales. Como esposas, son

vistas como instrumentos fiduciarios que ayudan a producir y reproducir el capital social de los varones en el ámbito comunitario, a través de vínculos matrimoniales de alianza. Sobre estas ideas descansa el poder de acción sobre el cuerpo, la subjetividad y la vida de las mujeres. ¿Cómo se constituyen estos espacios de poder? ¿Qué hace que las mujeres sean pactadas entre los varones indígenas?

La acción recíproca de la pluralidad da por resultado la generación de poder. Los hombres indígenas se asocian para pactar a las mujeres. Como argumenta Arendt, nacer es entrar a formar parte del mundo, aparecer, hacerse visible por primera vez frente a los otros. Ese mundo de relaciones que se da entre los hombres no nace por la fuerza de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual la fuerza del individuo, por grande que sea, es impotente. Y más en un contexto donde los usos y costumbres son la base de la cultura y el elemento más importante de identidad, individual, familiar y comunitario.

El poder remite siempre a una pluralidad organizada de hombres. Es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano, gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua. A diferencia de la fuerza –que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres– el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común y desaparecerá cuando, por las razones que sean, se dispersen o se separen (Arendt: 1992: 180). Si bien el análisis de Arendt es sobre el espacio público político, que tiene que ver con los muchos y con el poder que surge entre ellos, es pertinente problematizar esta idea y tratar de entender cómo se reúnen los hombres para pactar sentidos distintos del poder, en este caso el poder de dominar.

Los varones indígenas aprenden a dominar a las mujeres en su interacción con sus pares, amigos, hermanos, primos, pero de manera fundamental de la herencia cultural de sus antepasados, padres y autoridades tradicionales. Esta herencia implica el respeto por los usos y costumbres que esconde tras de sí formas de poder que subordinan a las mujeres. Es un sentido práctico sobre cómo dominar a las mujeres. El sentido de dominación es construido en colectivo. Son las experiencias de los ancestros y que se utilizan como formas de pedagogía de la dominación.

En términos de Arendt, sería cuando un individuo aparece en el mundo, en este caso, en el mundo de los usos y costumbres que tienen su base en la dominación masculina y subordinación femenina, donde es necesaria la

intervención de otros hombres para que el aprendiz sea guiado por las reglas y concepciones del nuevo mundo. De manera directa, el maestro-iniciador le provee al neófito los elementos adecuados para dominar el cuerpo y la vida de las mujeres.

Los varones indígenas, amparados en discursos de orden patriarcal, de los usos y costumbres, han establecido pactos de poder sobre las mujeres, sobre sus cuerpos y sus subjetividades.

Los indígenas establecen pactos de poder sobre las mujeres. Una de las formas más visibles de la relación de los varones en el nivel comunitario son las asociaciones entre grupos parentales, por lazos políticos de alianza matrimonial. Dentro de la lógica de los pueblos de la región bajo estudio, es importante que el control que ejercen sobre sus mujeres sea respetado a través de los pactos juramentados e instituidos entre varones. Como argumenta Celia Amorós:

> En esta constitución de grupos juramentados, la igualdad –entendida como derecho de acceso a las mujeres en condiciones igualitarias– se solapa con la fraternidad -terror como vínculo juramentado entre los varones: eres mi par porque por tu palabra me ha dado poder sobre ti en la medida en que yo te lo he dado sobre mi por la mía y un tercer cofrade ha sellado nuestro pacto garantizándonos a cada cual nuestra palabra contra el otro y contra sí mismo– por ello el anverso de la fraternidad es el Terror– so pena de expulsión del grupo, o de liquidación física. En ese sentido, podría decirse que ser varón es en última instancia un vínculo juramentado con los otros varones: “si eres hombre... palabra de caballero”. (Amorós, 2005:96).

Es sobre el matrimonio donde se establece esta serie de prohibiciones. El matrimonio es una forma legítima de iniciar y establecer una relación conyugal que forma parte de una política sexual de orden patriarcal en donde la mujer es vista como un objeto de intercambio, como un medio de comunicación de los pactos patriarcales. Sobre esto, Amorós arguye que:

> Podría decirse que los varones encuentran su verdad […] ‘la clave de su poder’, en los otros varones, en tanto que, a través de los pactos interclasistas e incluso interracistas que traman, se constituyen recíprocamente en pares juramentados con respecto al conjunto de las mujeres; mientras que, para estas últimas, su verdad –es decir la clave de su impotencia– está en lo desarticulado de una relación en que la soldadura de cada una con cada una de las otras no es sino la absorción que la vuelve indiscernibles en un bloque de características adjudicadas por el discurso de los otros. (Amorós, 2005:91)

Como bien señala la autora, “la clave del poder” de los hombres radica en pactos establecidos como una política sexual; entendida ésta como una forma de intercambio entre familias. La mujer envuelta dentro del orden patriarcal se vuelve parte de un discurso y de una forma particular de intercambio de mujeres. En la lógica de intercambios de la región en estudio, la mujer es el signo intercambiado a través del discurso y la práctica masculina. En los rituales matrimoniales son los varones los que dirigen los discursos y las mujeres son “la materia transaccional de sus pactos”. Es sobre el cuerpo, la subjetividad y la vida de las mujeres donde se manifiesta el control del grupo de varones para mantener cohesionada a la comunidad. Laura Segato (2003: 140), al hablar sobre las leyes aplicadas a las relaciones entre los géneros destaca que “es el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión”.

Una mujer es buscada conforme a los intereses de los hombres; esto tiene que ver con los sistemas sexo-genéricos que ven a las mujeres como intercambiables. Esta lógica es así porque los varones se han constituido como grupos juramentados y tácitamente han establecido pactos para el intercambio y la sujeción de las mujeres. En palabras de Celia Amorós un grupo juramentado genera equipotencia[7] y:

> promueve el pacto tomando como referente de ese compromiso a quienes están fuera del ámbito de la equipotencia, a los situados por debajo, en un nivel no susceptible de homologación: es justamente el rasero con respecto al cual los pares homologan y establecen sus pactos. Pactos que consisten en forzar a un compromiso a los menos poderosos, a quienes no podrán poner condiciones y, en consecuencia, pactarán, según los teóricos modernos del contrato, el ser pactados por los otros (Amorós, 2005:96).

Con la perspectiva de género se puede ver que el patriarcado no sólo organiza los estatus de las relaciones familiares sino la propia organización del campo simbólico; se revela la naturaleza jerárquica y la estructura de poder subyacente e inherente a las relaciones de género. Para entender cómo las mujeres están dispuestas a ser intercambiadas; cómo la dominación es inherente y está inmersa en su mismo cuerpo y subjetividad, Laura Segato afirma que “la violación forma parte de una estructura de subordinación que es anterior a cualquier escena que

[7] El mismo potencial.

la dramatice y le dé concreción… Sólo la existencia de una estructura profunda previa a ese acto de poder y sometimiento nos permite hacer esta lectura y, lo que es aún más importante, permite a la víctima experimentar su terror" (*Ibíd.:* 40).

El poder circula porque éste es reconocido por los otros hombres. Es al amparo de todos aquellos que con sus visiones y concepciones de la mujer, de alguna manera, avalan la dominación y violencia contra las mujeres, mientras los intereses colectivos –masculinos– no sean violentados. Los indígenas son un colectivo, una comunidad que ejerce violencia y dominación masculina que justifica a través de los usos y costumbres. Laura Segato argumenta que "en el último grado de la barbarie patriarcal, se revela el esqueleto mismo del sistema; aflora, descarnada, la estructura […] el cuerpo genérico de la mujer se reduce para adherirse a la función de objeto destinado a consumo en la construcción de la masculinidad." (Segato, 2005: 256)

Las ideas anteriores son importantes para la comprensión de la historia de la dominación masculina y los usos y costumbres en la región bajo estudio. Sirven como base para entender cómo se fueron construyendo las lógicas de dominación y cómo éstas se han adaptado al conjunto social.

4. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Los métodos de investigación (Grawitz, 1984:291), son un conjunto ajustado de operaciones realizadas para alcanzar uno o varios objetivos, un conjunto de principios que rigen cualquier investigación organizada, un conjunto de normas que permiten seleccionar y coordinar las técnicas. Constituyen, de forma más o menos abstracta o concreta, precisa o vaga, un plan de trabajo en función de una finalidad.

Para investigar el papel de las mujeres indígenas y la violencia masculina se requiere emplear los llamados métodos cualitativos (Szasz y Lerner, 1999); estos resaltan los procesos sociales porque tienen el supuesto epistemológico de que la realidad se construye socialmente y, por lo tanto, no es independiente de los individuos. De esta manera, los métodos cualitativos privilegian el estudio "interpretativo" de la subjetividad de los individuos, y de los productos que resultan de su investigación. De estos, destacamos al método etnográfico, la entrevista y el grupo focal.

El método etnográfico será uno de los principales instrumentos metodológicos para investigar el fenómeno de la violencia masculina contra las

mujeres en contextos indígenas. García Herrera (2004) dice que, al margen de la crítica etnográfica, el método propone una metodología cualitativa, a veces “difusa, polisémica y multimetódica”, donde podemos encontrar un amplio abanico de enfoques. Y eso permite al investigador estudiar la realidad en su contexto natural como un intento de “captar el sentido que los actores sociales tienen respecto de sus acciones”. Es un acto que propicia la reflexividad y causa la creación de realidades; su vitalidad es que acerca las fuentes de información para observar “la manera en que se da sentido a las cosas” en la vida cotidiana y cómo se construye la subjetividad (García, 2004: 31). Es una forma de acercarse a las prácticas de los actores y confrontar en el fluir cotidiano de su vida los discursos que emiten sobre su práctica, sobre sus actividades, y sobre cómo construyen discursos en torno al papel de las mujeres y la violencia que ejercen sobre ellas.

Una parte central de este trabajo consistió en recoger las opiniones y el “sentir” de hombres y mujeres sobre la violencia masculina. La entrevista fue una técnica de investigación que nos sirvió para ello y para recoger sus opiniones, su visión “de las cosas”. Roberto Hernández Sampieri *et. al.* (2003:455) argumenta que la entrevista cualitativa es “más flexible y abierta”, y la define como “una conversación entre una persona (el entrevistador) y otra (el entrevistado)”.

Existen tres principales tipos de entrevista: estructurada, semiestructurada y no estructurada. En esta investigación, se aplicaron entrevistas semiestructuradas que Hernández *et. al.* (2003:455) mencionan que “se basan en una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información sobre los temas deseados”.

Las entrevistas exploraron los siguientes temas: el papel de la mujer indígena; instituciones indígenas que suponen subordinación femenina; qué tipos de violencia masculina existen; qué entienden “localmente” por dignidad humana y cuáles son sus mínimos. Esto es para recabar información individual. Pero también se propone profundizar sobre estos temas en el ámbito comunitario.

Para tener la perspectiva colectiva de los temas a investigar, se empleó la técnica de grupos focales. Ésta sirvió como proceso de producción de significados que apunta a la indagación e interpretación de fenómenos ocultos a la observación de sentido común. Además, se caracterizó por trabajar con instrumentos de análisis que no buscan informar sobre la extensión de los fenómenos (cantidad de fenómenos), sino más bien interpretarlos en profundidad y detalle, para dar cuenta de comportamientos sociales y prácticas cotidianas.

4.1. LA ENTREVISTA CUALITATIVA

El propósito de la entrevista fue investigar:

- Cómo están conformadas las relaciones de género y poder en las comunidades indígenas.
- Cómo es conceptualizada la dignidad humana, específicamente la femenina, en las comunidades indígenas.
- Qué instituciones indígenas pueden ayudar y propiciar el cambio y revalorización de las mujeres para la erradicación de la violencia masculina y las prácticas tradicionales perjudiciales para las mujeres.

En otras palabras, es entender y comprender cómo piensan hombres y mujeres; cómo se construyen los roles de género en sus comunidades, y cómo es valorada la mujer indígena. Cumplir con los objetivos de la entrevista nos permitió:

a) Analizar las motivaciones y la naturalización de la violencia masculina contra mujeres y niñas, desde la cosmovisión y la cultura indígena.

b) Entender y comprender el orden social y de género de los municipios indígenas bajo estudio, para crear procesos de cambio que revaloren el papel de las mujeres desde una perspectiva de género y de derechos humanos y así prevenir y erradicar la violencia contra ellas, y otras prácticas tradicionales como la bigamia y el pago de la novia[8], que desde los usos y costumbres se han institucionalizado.

4.2. INSTRUMENTO

Para la investigación etnográfica se utilizó la entrevista a profundidad de historia familiar. Se utilizaron calificativos como “buena mujer y buen hombre” basados en las recomendaciones de informantes que revisaron el instrumento, para que las y

---

[8] El pago de la novia consiste en la entrega de regalos antes y durante la boda a la familia de la novia -específicamente a los hombres parientes- que representan el pago y el reconocimiento tanto a ella como a su familia de la virginidad de la joven, Faguetti Antonella “Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino”, en Revista *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 12, número 024, UAM, Iztapalapa, México DF, pp 33-40.

Puesto que la mujer pierde su clan, el del marido debe pagar una compensación por ella, o sea **“**el precio de la novia”. No se trata de ningún modo de una compra –la mujer no se vende– sino que significa que las mujeres tienen un valor tanto para la familia o clan que dejan, como para el hogar donde van a integrarse. Asimismo, Lewis explica que el pago hace resaltar el hecho de que el matrimonio no es un asunto que contiene sólo a la pareja que se desposa sino que es una alianza entre dos grupos emparentados, alianza en la cual la pareja en cuestión es sólo un enlace visible; “el hombre no se casa sólo con su novia sino también con todos los parientes de ella”. El precio de la novia además consolida los enlaces en la trama del parentesco, apaciguando disputas y hostilidades e imponiendo un freno a las tendencias destructoras en los conflictos intergrupales. La estipulación del precio ya sea en dinero, en ganado o en alguna otra mercancía, se lleva a cabo por un número determinado de parientes masculinos de la novia. Buen número de parientes quedan comprometidos en la red de obligaciones económicas y experiencias. Lewis John, *Antropología simplificada, relaciones de parentesco, precio de la novia*, 1969, pp.53

los entrevistados comprendieran el sentido de ser alguien que acata las reglas y la moral de la comunidad:

1. Datos generales: nombre, edad, sexo, estado civil, ocupación o cargo en la comunidad, dirección.
2. ¿Cómo describirías a tu familia?
3. ¿Cómo describirías a tu pueblo?
4. ¿Cuáles son las costumbres o tradiciones más importantes?

Historia individual.

5. ¿Cómo fue tu infancia?
6. ¿Cómo te educaron tus papás?
7. ¿Qué valores consideras más importantes en tu educación familiar?
8. ¿Y cómo se educa a las mujeres (u hombres, si es mujer)?

Perspectivas de los usos y costumbres, desde la mujer

9. ¿Cuál debe ser el papel de una buena mujer?
10. ¿Cuáles son los valores más importantes que debe tener la mujer en su familia y en el pueblo?
11. ¿Podría darnos algunos ejemplos?
12. ¿Cuáles son las mujeres más importantes en su vida?
13. ¿Cuáles son las mujeres más importantes en el pueblo o en la región?
14. ¿Qué le pasa o cómo es catalogada una mujer que no se comporta bien?
15. ¿Nos podría dar ejemplos?
16. ¿Qué castigos se le aplican y por qué (Una pregunta por cada ejemplo)?
17. ¿A pesar de ser considerada una mala mujer, qué es lo que nunca podría hacerle a una mujer (Castigos)?

Perspectivas de los usos y costumbres, desde los hombres

18. ¿Cuál debe ser el papel de un buen hombre?
19. ¿Cuáles son los valores más importantes que debe tener el hombre en su familia y en el pueblo?
20. ¿Podría darnos algunos ejemplos?

21. ¿Cuáles son los hombres más importantes en su vida?
22. ¿Cuáles son los hombres más importantes en la comunidad y región y por qué son considerados así?
23. ¿Qué pasa o cómo es catalogado un hombre que no se comporta bien?
24. ¿Nos podría dar ejemplos?
25. ¿Qué castigos se le aplican y por qué (Una pregunta por cada ejemplo)?
26. ¿A pesar de ser considerados malos hombres, qué es lo que nunca podrían hacerle a un hombre (Castigos)?

Perspectiva de los usos y costumbres, reflexión personal

27. De todo lo que nos acaba de contar, ¿qué es lo que considera que nunca debe cambiar?
28. ¿Habrá algo que le gustaría cambiar de las relaciones familiares o en el pueblo para hacer la vida más armónica?

Otras informaciones

29. Pedir al entrevistado/a añadir otra información si lo considera necesario.

5. RESULTADOS DEL TRABAJO DE CAMPO: CARACTERIZACIÓN DE LOS TRES MUNICIPIOS Y LA VIOLENCIA EN COMUNIDADES INDÍGENAS

Según datos del INEGI, el estado de Chiapas ocupa el mayor índice de desigualdad entre mujeres y hombres de todo el territorio nacional con 100 puntos, mientras que el estado con menor índice de desigualdad es Colima con 22.43[9]. Los hallazgos del Observatorio de Violencia Social y de Género del estado de Chiapas explican que existen problemas sociales, desigualdades económicas, inseguridad, abuso de poder e injusticias y otros problemas de urgente atención, como la violencia y discriminación de género. Esta situación afecta a muchas familias mexicanas.

Debemos poner especial atención a la violencia que se ejerce contra la mujer. Principalmente en grupos vulnerables, donde los usos y costumbres legitiman y sustentan el abuso y violencia contra las mujeres. Para tener una dimensión del problema basta ver las cifras que evidencian la lamentable situación que las aqueja. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH, 2006), 18.8% de las mujeres de 15 años y más que hablan lengua indígena reportó haber sido víctima de algún incidente de violencia en espacios públicos o privados a lo largo de su vida, como intimidación (17.1%) y abuso sexual (6.7%). Las mujeres indígenas presentan una prevalencia de violencia escolar mayor de las que no hablan lenguas indígenas: 11.5% de ellas han sufrido violencia física durante su vida de estudiante por parte de algún compañero, maestro, personal o autoridad escolar; 13.3% violencia emocional y 2 por ciento acoso sexual. Para las mujeres de habla no indígena estas cifras son 6.4%, 12.2% y 2.15%, respectivamente.

En lo que se refiere a la violencia ejercida por parte del esposo o pareja, las prevalencias de violencia indican que 26.4% enfrentó violencia emocional, 17% violencia económica, 10.8% violencia física y 6.1% violencia sexual.

La situación se ha ido transformando gracias al esfuerzo y perseverancia de mujeres que trabajan por una sociedad más igualitaria y justa, logrando cargos políticos dentro de sus comunidades basados el trabajo para resolver injusticias que han costado vidas, por el constante conflicto de estas comunidades en la lucha por su autonomía.

---

[9] Maldonado Montoya Víctor Manuel; Desarrollo y desigualdad de género en México, INEGI, *Revista de información y análisis*, núm. 22, 2003.

5.1. LOS MUNICIPIOS SELECCIONADOS PARA LA EJECUCIÓN DEL PROYECTO EN EL ESTADO DE CHIAPAS: CONTEXTO GEOGRÁFICO Y ESTADÍSTICA

Para la presentación de los testimonios, se abrevian los datos. Por ejemplo se pone: E 1: H-60, Chamula. Que se refiere a la entrevista número 1 y que se trata de un hombre de 60 años del municipio de Chamula. Para mayores detalles del entrevistado se puede consultar el anexo 1.

San Juan Chamula

Colinda al norte con los municipios de Ixtapa, Larráinzar, Aldama, Chenalhó y Mitontic; al este con los municipios de Mitontic, Tenejapa y San Cristóbal de las Casas; al sur con los municipios de San Cristóbal de las Casas y Zinacantán; al oeste con los municipios de Zinacantán e Ixtapa. Ocupa el 0.46% de la superficie del estado. Cuenta con 129 localidades y una población total de 67,085 habitantes en donde el total de hombres es de 32,029. La tasa de natalidad es de 2,472 y de mortalidad de 174; y la población femenina es de 35,056, con una tasa de nacimientos de 2,603 y un total de 144 defunciones.

Chenalhó

Colinda al norte con los municipios de Chalchihuitán y Pantelhó; al este con los municipios de Pantelhó, San Juan Cancuc y Tenejapa; al sur con los municipios de Tenejapa, Mitontic, Chamula y Aldama; al oeste con los municipios de Aldama, Larráinzar y Chalchihuitán. Ocupa el 0.34% de la superficie del estado. Cuenta con 96 localidades y una población total de 31,788 habitantes, en donde el total de hombres es de 15,721, el de nacimientos es de 961, el de defunciones es de 79; y el total de mujeres asciende a 16,067; los nacimientos anuales son 946 y 55 defunciones.

Oxchuc

Colinda al norte con los municipios de San Juan Cancuc y Ocosingo; al este con los municipios de Ocosingo, Altamirano y Chanal; al sur con los municipios de Chanal y Huixtán; al oeste con los municipios de Huixtán, Tenejapa y San Juan Cancuc. Ocupa el 0.56% de la superficie del estado. Cuenta con 125 localidades y una población total de 41,423 habitantes: de este total 20,755 son hombres, el total de nacimientos es de 1,082 y de defunciones 109; y la población femenina

asciende a 20,668 mujeres, con un total de nacimientos de 1,087 anuales y 84 defunciones.

5.2 CIFRAS SOBRE VIOLENCIA

Para concientizar sobre la grave situación de injusticia en contra de las mujeres indígenas es importante reconocer que son consideradas las más vulnerables, ya que además de la violencia que los varones ejercen contra ellas, carecen de oportunidades y atención por encontrarse alejadas de los centros urbanos y casi siempre en pobreza extrema. Un importante marcador de la situación de las mujeres indígenas en edad adulta lo conforman sus antecedentes de violencia en la infancia: 31.7% de las entrevistadas recuerdan que había golpes entre las personas con las que vivían en su infancia; 38.8% que les pegaban cuando eran niñas y 25.2% recuerdan que las insultaban u ofendían.

Según la ENDIREH 2006, el Estado Chiapas reporta el menor índice de violencia contra las mujeres de 15 años y más –en los ámbitos comunitario, escolar, laboral, o en el espacio familiar y de pareja– con un 48.2%. Y 28.2% de las mujeres casadas o unidas, con al menos un hijo, sufrieron violencia por parte de su compañero o cónyuge. De acuerdo al tipo de violencia, 22.3% sufrieron violencia emocional, 11.2% económica, 7.7% física y 3.4% sexual. Cabe mencionar que estas estadísticas podrían ser no del todo confiables, en tanto que del estudio realizado por el Observatorio de Violencia Social y de Género se reportó que los hechos de violencia social y de género en las comunidades indígenas no son reportados en las estadísticas oficiales.

Sin embargo, no es cuestión de estadística; la violencia e injusticia que se ejerce en estas comunidades contra las mujeres está en el cuerpo, la piel y vida de las mujeres y también de los hombres. Por eso es necesario contar con estudios de corte cualitativo para comprender ese tipo de violencias; desentrañar los mecanismos de poder y violencia nos permitirán proponer políticas públicas para combatirla.

5.3. COSMOVISIÓN INDÍGENA; IDENTIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Como expresa Jaime Tomás Page (2001:26), “no es posible acercarse a la noción de una persona específica, si no es a partir de cómo los integrantes de cada

contexto sociocultural particular se conciben a sí mismos, o sea, buscando el sustento de la persona en los sistemas de categorías nativos”. En este sentido, es importante conocer cómo es construida esa noción desde la misma cultura.

Nuestra intención fue entender cómo se construye a la persona indígena socialmente. Cómo esa imagen que la sociedad ha construido respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes.

En la región de Los Altos de Chiapas hay una construcción de las personas que es particular de la cultura mesoamericana. Por ejemplo, en la literatura etnográfica referida a tzotziles de Chamula y Chenalhó, se reporta que la naturaleza humana se compone de cuerpo, que es el elemento mortal de la persona, y de dos almas: el *ch´ulel*, elemento inmortal de la persona y el alma animal: *wayjel* (Guiteras 1965:240) o *chanul* (Gossen 1980: 451) elemento mortal-inmortal (según el contexto). Lo que suceda a uno afecta a los otros. (Pozas 1977:202).

Según expresa Arias, el cuerpo (*sbek´talsatktipal*) pertenece al mundo visible mientras que el alma (*ch´ulel*) pertenece al visible y al invisible; en el primer caso, permaneciendo durante la vigilia dentro del cuerpo humano, “su morada temporal” y, durante las horas de sueño, deambulando en el mundo invisible, el otro cielo, otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*) (1975:40-41).

El cuerpo o parte humana es el centro, el eje que aglutina y organiza a los seres con los que se conforma a la persona tzotzil. En el cuerpo reside la conciencia, subyace el principio organizador de las relaciones sociales y en su torno se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión (Medina 1999: 114).

A través de la educación, la vida cotidiana, los rituales, se va conformando una visión de sí mismo, de vivirse, de enfermarse y morir. Y de manera importante los indígenas de Los Altos conciben su cuerpo en estrecha relación con el alma. Page argumenta que “si bien el cuerpo constituye el espacio de concreción de la vida, el elemento más importante de la persona es el *ch’ulel*, el elemento inmortal, el soplo de Dios, que requiere de los cuidados más especiales. La vida depende de éste, su ausencia del cuerpo y de las otras entidades anímicas, primero debilita y finalmente mata”. (2001: 33).

Esto es parte de un proceso mediante el cual desde muy joven la persona es educada en el contexto familiar y comunitario con el propósito de ser cada vez más apto para retener el *ch’ulel*, evitar que éste abandone el cuerpo; en la medida

en que esto se alcance, la persona tendrá mayor madurez y fuerza. Como señala Arias:

> "El *ch'ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch'ulel*), su alma ya llegó (*vulem va ch'ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vusulel ch'ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es que ya posee una parte de su alma *(vulem xa jutuk xch'ulel*)." (1975: 29).

Es importante conocer todos estos elementos antes de iniciar cualquier política de atención o prevención. Nos sumamos a la propuesta de Miguel Alberto Bartolomé de partir desde la misma visión y cosmovisión de los protagonistas para entender su identidad y cómo son construidos como personas. Él crítica:

> "Si pretendiéramos esbozar una apretada síntesis sobre la percepción de los indígenas por parte de un gran número de políticos y de científicos sociales, nos encontraríamos –por lo general- ante un discurso que pretende definir la identidad del otro, sin necesidad de recurrir al protagonista de la *otredad*."(1992: 140)

Se trata entonces de entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano. En el caso de las comunidades indígenas hay que comprender, además, cómo son construidos los seres colectivos que se desempeñan dentro de las redes sociales y simbólicas, propias de los distintos mundos culturales que habitan.

En toda estructura social existen diversos principios operantes en el proceso de construcción de las personas, que tienden a hacer a los individuos miembros plenos del mundo que les ha tocado vivir, a través de la internalización de las representaciones colectivas elaboradas por la sociedad de la que forman parte.

Desde el punto de vista físico, el cuerpo humano es entonces constructor y reproductor de la realidad. Como lo argumenta M. Bartolomé:

> "La perspectiva del cuerpo humano proporciona un referente simbólico fundamental para aprehender otros aspectos de la cultura y de la naturaleza. Por lo tanto, constituye un dato de capital importancia para la comprensión de las categorías nativas referidas tanto a la identidad corporal como a la proyección de dicha identidad a la sociedad y al cosmos." (1992: 145-146)

Con base en las ideas anteriores, la persona social puede ser entendida como: “la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes” (1992: 147-148). Es sobre los usos y costumbres y en el sentido de pertenencia étnica que se construyen las nociones de hombre, mujer, niño, niña y todas las asignaciones genéricas de las comunidades.

En estas comunidades indígenas existe un *continuum* que va de lo privado a lo público; del cumplimiento de los objetivos domésticos al cumplimiento de los objetivos públicos. De la misma manera que los niños, jóvenes, adultos y ancianos, realizan desempeños domésticos que se corresponden con las imágenes que la familia tiene de ellos, también estos grupos de edad tienen específicas inserciones políticas que se corresponden linealmente con sus obligaciones parentales.

En los siguientes apartados exponemos de manera detallada los resultados de las entrevistas cualitativas. Su lectura y comprensión nos permitirá adentrarnos en los mecanismos de construcción de la identidad étnica y genérica. Y a partir de ahí entrar en un diálogo entre la cosmovisión indígena, la perspectiva de género y los derechos humanos.

Como diría una de las mujeres entrevistadas: “No es malo contarlo, qué, pues, aunque no me lo crea usted, sana el corazón contarlo”. (E.23 M-63, Oxchuc)

5.4. CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MASCULINIDAD INDÍGENA

Diversos autores han señalado que aunque las definiciones de masculinidad cambian constantemente de una cultura a otra, los hombres tienen en común la necesidad de demostrar que son varones, pues es una identidad que se tiene que probar ante la amenaza constante de perder el estado de “verdadero hombre”. Desde la adolescencia, la sexualidad es un espacio privilegiado para comprender esta situación pues lo que una cultura define como el comportamiento sexual apropiado para los varones, requiere ser usado para demostrar la virilidad, independientemente de los deseos y preferencias de estos, en una permanente tensión entre el deseo de placer y el de poder (Szasz, 1999).

Otro rasgo importante en la conformación de la identidad masculina es el imperativo social para asumir el rol de proveedor. El trabajo y la capacidad de proveer le aseguran la condición de adulto al varón, lo que constituye el

condicionante para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social. (Fuller, 1997). En el ámbito indígena en comunidades rurales, por las labores productivas que requieren del empleo de la fuerza física, el rol de proveedor está sustentado también en la mayor fuerza física del varón respecto de la mujer, y que se consolida en otro campo de dominación masculina.
En las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, se aprecia más a los varones que a las mujeres. Desde que son niños se ve esta valoración diferenciada, como lo cuenta una entrevistada:

E. 23. Presidenta del DIF, Oxchuc.

> "Mujeres no queremos aquí porque ya sabe cómo son", decía mi suegra. Haz de cuenta que usted era mi hija y entonces se me casa, agarra usted marido, a donde va al marido se tiene que ir mi hija y aunque quiera yo que no se vaya, pues ¿qué hago? Tiene que ir a atender al marido, tiene que ir a atender a su suegro y suegra, los tiene que atender y aunque no lo deje ir ¿qué hago? Ya tiene que atender su pareja. Entonces como mamás, como papás que somos, él (varón) nos va a ver, él nos va a atender, y a su mujer le guste o no le guste, lo tiene que hacer.

En ese sistema patriarcal de dominio masculino se valora más a los hombres porque ellos son los encargados de los intercambios matrimoniales y los que resguardarán la tierra de sus antepasados. Ellos se quedarán en la casa como lo afirma la presidenta del DIF de Oxchuc (E 23: M-63, Oxchuc): "¿Por eso se protege más a los varones, porque él se va a quedar en la casa? Exactamente. Entonces como mamás, como papás que somos, él nos va a ver, él nos va a atender, y a su mujer le guste o no le guste lo tiene que hacer".

Es la familia la que educa a niños y niñas. En el caso de los niños se les enseña a trabajar, a obedecer a los mayores, pero también a mandar a las mujeres, como podemos apreciar en los siguientes testimonios:

E. 12. Presidenta Municipal de Oxchuc.

> "En el caso de los hombres, ellos deben ir por la leña, traer dinero a la casa. Tienen más libertad, se les enseña a no tener miedo, no llorar, a ser muy fuertes".

E 27: H-39, Ocosingo.

> “Yo viví con mi papá -él ya falleció. Desde pequeño me enseñaron mucho a trabajar: cómo hacer milpa, cómo sembrar el frijol, cómo sembrar el maíz. En especial, me daba más consejos que yo debía de respetar a la gente, para que me respete la gente tengo que respetarla yo primero, tengo que saludarla sea mayor de edad, sea menor de edad, sea como sea, lo tengo que respetar, el respeto es de saludarlo para que después me puedan respetar”.

Y lo que está detrás de la educación en los hombres es el objetivo de enseñarlos a mandar a las mujeres “o sea a las muchachas se les enseña a poder obedecer y a los hombres poder mandar” (E 1: H-60, Chamula).

De manera clara se les prepara para su vida en pareja, tanto a los hombres como a las mujeres. En el caso de los varones:

E 15: H-38, Oxchuc.

> Primero que se desarrolle, que aprenda a trabajar la milpa, sembrar frijoles, en unos casos se siembran otras cosas de verduras o de café y todo eso. Alcanzan la mayoría, bueno, ni la mayoría de edad, le dice el papá, ya sabes trabajar, ya puedes dar de comer a una persona, que sea una persona que esté bastante a nuestras creencias religiosas, que es ese comportamiento que va fijando los valores y la moral de cada persona. Eso es un buen hombre, y dicen los papás sabes qué, esto te toca, ya te puedes casar. Esas son las reglas y todo el procedimiento de pedir y todo eso, pues ya tiene sus normas también para ir a pedir y qué se va a ofrecer y todo.

En términos generales, los testimonios nos muestran cómo se llega a ser hombre en comunidades indígenas:

E 22: H-32, Oxchuc.

> Yo, pequeñito así, me enseñaban a cómo trabajar. Desde pequeñito empecé a trabajar en el campo, mi papá era muy viejito porque mi papá tenía tres mujeres; mi mamá era la tercera; mi papá fue soldado pero no sé qué año fue eso, ya tiene tiempo porque cuando murió mi papá tenía como 92 años. Cuando terminé mi segundo año de primaria ya no quería yo estudiar, pero mi mamá me puso y me dijo que debía yo seguir estudiando. Cuando salía a las dos de la tarde, siempre ayudaba a mi papá a cargar leña, porque la costumbre que tenemos no hay gas, pues

> no hay dinero. Cuando tenía nueve años no tenía zapatos porque no tenía yo mi papá y mi mamá y no tenía dinero, no es como ahora que ya hay apoyo, así nomás vine creciendo descalzo. Terminé la primaria porque mi hermano era profesor supervisor de escuela, él me dio clase aquí en la secundaria técnica de Oxchuc; y después el segundo de secundaria no quise estudiar porque no tenía dinero, no hay con qué. Pero ahorita ya tengo, gracias a Dios, 32 años, tengo zapatos, trabajo, casita, cinco hijos. Cuando salí de la escuela pude trabajar en Tuxtla Gutiérrez, no gané, más bien perdí. Por eso mi hermano me decía que no saliera yo de la escuela, para salir adelante. Ya no regresé a Tuxtla y aprendí a participar en mi comunidad, así de joven participaba yo en la asamblea general y aprendí de política. Ahora ya sé cómo es el reglamento político, porque aquí en Oxchuc hay otros dirigentes políticos que no saben pensar, se agarran de piedrazos entre ellos. Pero en cambio nosotros, yo hasta ahorita no he regañado a nadie porque la política debe ser limpia, como venía diciendo hace rato. Cuando era yo muy pobre no sabía nada, nunca soñé.

En los testimonios podemos apreciar la riqueza de información, así como los sentimientos de las personas. La infancia y cómo es vivida por los hombres es muy importante, porque ahí se construye la persona social, al hombre:

E 6: H-55, Chamula.

> "Bueno pues me enseñé a trabajar aquí en campo, me mandan unos tantos años a la escuela pero no terminé la primaria. No, es que me fui a la finca, y dejé la escuela, sólo acabé el cuarto de primaria".

Podemos percatarnos cómo los hombres describen su infancia con elementos de sufrimiento cuando uno de los padres falta:

E 5: H-50, Chamula.

> Bueno, de niño sufrí bastante porque mi papá tomaba mucho trago. Sólo mi mamá, gracias a dios, mi difunta mamá pues ella trabajaba, hace comal, hace cosas, vende, todo. Porque nosotros fuimos ocho hermanos, tres hombres, cinco mujeres. Pero sólo mi mamá, gracias a Dios, logró de mantener a sus hijos. Cuando ya empecé a trabajar también ya empecé a buscar el trabajo y empecé a comprar maíz, ya ahí empezamos a mantenerlos juntos. Pero cuando fui chico sufrí, aunque quería estudiar mi estudio muy avanzado, siempre calificación muy

> avanzada. Pero como el segundo año yo lo sé muy bien, no tengo mi lápiz, no tengo libreta, no hay quién me compre, y ya de tercer año, ya me piden otro más, colores no sé qué, no hay para nada.

Las historias de dolor cuando los varones indígenas son niños se repiten:

E 8: H-56, Chamula.

> Cuando era muy pequeño crecí con mi papá, él nunca me enseñó a trabajar porque muy pequeño murió mi padre, yo quedé muy pequeño de edad. Somos cuatro hermanos, tres hombres y una mujer, pero mis hermanos fueron a trabajar en una finca y un hermano no está bien de salud, está mal de un lado de la pierna, tuvimos que salir a Tuxtla y tratarlo médicamente pero desgraciadamente mi hermano murió porque no pudimos salvarlo. Todavía vivía mi mamá, se hizo responsable de todo. Tuvimos que ir a la finca y trabajar, yo también tuve que ir y ahí me cambió un poco, después yo regresé, llegué a encontrar a mi mamá viva, pero después volví a ir en un año, tardó mucho mi hermano y yo tuve que ir a buscar a mi hermano en el rancho donde estaba cortando café. Yo le dije a mi mamá, hay que irlo a ver, desgraciadamente, cuando yo llegué de ese trabajo en el rancho, ya estaba muerta mi mamá. Yo tenía 14 años y cuando cumplí los 15 años es cuando tuve que juntarme con una mujer, mi esposa.

Dentro del entramado familiar los consejos de los padres son muy importantes y de manera clara definen la identidad de los hombres cuando llegan a adultos. A la pregunta de ¿cuáles eran los consejos de sus madres?, las respuestas son:

E 5: H-50, Chamula.

Bueno, mi mamá me aconsejó que no tome trago, que trabaje, que haga mi casa; me aconsejó que guarde mi dinero, que no malgaste mi dinero. Es cierto porque mi mamá me guardó mi dinero, cuando empecé a trabajar y como mi mamá realmente cuidaba sus cochos, sembraba su maíz y hacía su comal, yo le dije: “mamá, agarra mi dinero, compra lo que tú quieras, yo voy salir a trabajar”. “Ta’ bien hijo, dice, ta’ bien” pero cuando me regreso ya: “mamá aquí lo traigo mi dinero, ve”. Por eso mi mamá guardó mi dinero más o menos aquí una cajita que vendía en San Cristóbal, pero yo le vi lleno, puro billete de a peso, llenaba billete de a peso, por eso cuando yo crecí, ya estoy de 13, de 14 años: “mira hijo, dice, busca ya tu mujer porque tu dinero ya aquí hay”, por eso quiero que lo veo, “busca mi nuera pa’ *que* yo lo veo que salen bien”.

Incluso en la actualidad, los consejos de los padres están orientados a informar cómo no hacer daño a las mujeres, es común escuchar que los consejos todos son en este sentido:

E 1: H-60, Chamula.

> Cuando llegas a ser un adolescente, ya de niño se debe dar una información de que no debe meterse con varias muchachas porque después te embarazas a una muchacha y te exige un matrimonio y si no le gusta tiene que pagar una multa o ya con la ley que tiene que reconocer hasta los 18 años.

Dejamos hasta aquí los testimonios de hombres y su infancia. Después retomaremos la fase adulta. Ahora presentaremos testimonios de mujeres.

5.5. CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA FEMINIDAD INDÍGENA

Como plantea Sonia Toledo Tello, en su texto *El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas,* en ellas recaen las formas de explotación y opresión más brutales, y no sólo por parte del sistema capitalista (como lo es para los indígenas en general), sino también por parte del sector masculino de su grupo. Por otro lado, ellas son paradójicamente –en función de su papel de educadoras de los hijos-, las principales transmisoras y reproductoras de la cultura e ideología que en gran medida determina su propia situación subordinada.

Para combatir la dominación que se ejerce sobre las comunidades indígenas hay diferentes propuestas, como lo argumenta Sonia Toledo Tello:

> (En la gran cantidad de estudios existentes….) Las posiciones van desde: 1) planear y ejecutar –mediante programas institucionales- la incorporación al sistema y la “modernización” de dichos grupos; 2) exigir el respeto a sus costumbres, lengua, formas de organización “tradicional”, etc., hasta la propuesta; 3) de la liberación y transformación del sistema socio-económico para resolver el problema de estos sectores y de la sociedad en su conjunto.
>
> (Hay) Dos grandes corrientes: La que considera que el problema fundamental de los campesinos y grupos étnicos es cultural, es decir, que la contradicción se presenta entre la cultura occidental y la cultura indígena. La que concibe que el problema surge de la contradicción generada en la estructura económica, expresada en la lucha de clases. (pp.74)

La misma autora señala que son esos procesos donde se encuentran las causas de la subordinación de las mujeres indígenas; en el sistema dominante por la clase en el poder y, en el interior de su grupo, por el sector masculino. Y que en el caso de Chiapas: “el capitalismo se desarrolló sobre la base de una cultura indígena, resultado de la dominación colonial, y sobre el aprovechamiento de las formas precapitalistas de producción existentes”. (pp. 76)

En los testimonios que presentamos, podremos apreciar la obligatoriedad del trabajo doméstico porque, a fuerza de costumbre, se considera que éste es el trabajo de las mujeres, pero también el involucramiento de las mujeres en el ámbito económico ya que muchos de los testimonios indican que de niñas y niños quedaron huérfanos de padre, con lo que las madres tuvieron que asumir un rol activo en la manutención además del cuidado del hogar. Aunque no existen registros contundentes, atribuimos la alta tasa de fallecimiento de varones a problemas de alcoholismo, la migración y la guerra que se libró en la década de los 90 entre el ejército mexicano y el EZLN. Toledo argumenta que:

> “La cultura patriarcal de los indígenas funciona como el principal obstáculo para que las mujeres luchen por sus derechos; lo que no sólo permite que los hombres indígenas mantengan su posición dominante en la comunidad, sino que posibilita la reproducción del sistema en su conjunto. En última instancia, quien obtiene un mayor beneficio de esa cultura indígena es la clase en el poder, pues ni siquiera se ve en la necesidad de contener directamente la fuerza potencial de las mujeres campesinas; ésta se contiene sin violencia aparente mediante la reproducción ideológica”. (pp. 84)

Y como dirían algunas mujeres en el poder político: “dios no sacó a la mujer de la cabeza del hombre para ser dominada, ni de los pies para ser pisoteada; la sacó de la costilla para caminar juntos”. O como afirma la presidenta municipal de Oxchuc, al preguntarle si ella soñó que podría llegar al cargo que hoy ocupa: “no, pues, un sueño de dormida no, pero, pues, un sueño de anhelo, pues sí”. Las mujeres anhelan relaciones más justas e igualitarias.

A continuación, presentamos testimonios de mujeres y el entorno de su primera educación:

E 2: M-48, Chamula.

> “Murió mi papá cuando tenía 10 años; mi mamá quedó viuda con dos niñas y eso fue muy difícil, yo estaba estudiando el cuarto año de primaria, mi mamá nos cuidó a mi hermanita y a mí, porque mis seis hermanitos varones murieron, lo que si es que mi mamá tuvo que hacer de todo para sacarnos adelante”.

E 3: M- 40, Chamula.

> “Crecí trabajando, con tristeza también porque sufrimos cuando estábamos chicas, porque mi papá no fue un hombre que se encargara de nosotras, la que si nos sacó adelante fue mi mamá. Sufrimos por cargar leña”

También, al igual que los varones, están muy presentes los consejos. A la pregunta ¿qué considera lo más importante que le enseñaron sus papás? Respondieron:

E 3: M- 40, Chamula.

> “Mi papá no me enseñó nada bueno, porque sólo tomaba, de mi papá no me quedó nada porque se dedicaba a andar tomando. Mi mamá se encargó de criarnos a nosotras”.

Y a la de ¿cómo recuerda a su mamá?:

> Pues ella nos enseñó a trabajar, nos enseñó a vender leña, y ya con esos centavitos aprender a ganarnos la vida porque mi papá no nos daba nada, y no se interesaba en nosotras, a él sólo le importaba curar y tomar. Y cuando llegaba a la casa enojado porque no encontraba nada, mientras mi mamá y yo estábamos luchando por mantenernos día a día, íbamos al monte, traíamos el tercio de leña y lo íbamos a vender, así pasé mi vida. Y cuando falleció mi mamá quedé totalmente sola, por eso me vine acá a trabajar.

La educación que reciben las mujeres las prepara para ser obedientes al hombre, lo que las hace más vulnerables a recibir golpes por parte de su esposo. A la pregunta ¿cómo fue su infancia? Respondieron variaciones de lo siguiente:

E 7: M-44, Chamula.

> Bueno muy dura, porque pasábamos muchas cosas que ahora ya no hay, porque antes no sabíamos de que a los niños tenían derecho o tal vez, no sé cómo, pero si más dura, pero a la vez hermosa. Lo que consumíamos era arroz, atole, todo era natural. A veces hubo maltratos,

> aunque ahí no fue muy dura mi vida, los golpes eran la manera de quererme de mi mamá, su manera. Pero gracias a ella ya estoy grande, me enseñaron que fuera obediente, que fuera una mujer que se diera a respetar, me enseñaron que respete a los mayores, que yo estudiara y en el estudio no llegué a más grado porque en una temporada se murió mi papá, eso es lo más triste. Tenía yo 13 años cuando se murió, entonces empezó la vida más amarga, porque quedamos solas, fuimos ocho hijos, quedamos tristes. Mi mamá se dedicó a trabajar, y como ya ve los usos y costumbres, no viví mi juventud, ahí quedé nada más. A los 13 años me hice mujer, a los 15 tal vez llegué a tener mi niña y por falta de médicos, por falta de consejos, se murió y no he podido desde entonces tener niños. Mi mamá empezó a trabajar, ella nos sacó adelante vendiendo comida y éramos ocho, ella no se volvió a casar, se dedicó a cuidarnos y hasta ahorita sigue trabajando. La pareja que me tocó –bueno que me obligaron–, estamos bien, ya tenemos 30 años juntos y ahí la llevamos, aunque a golpes, pero ahora ya no me dejo.

Este largo testimonio nos muestra la forma en que es "domesticada" la mujer para asumir una posición de subordinación y como posible víctima de la violencia masculina. Aunque también se refieren momentos de alegría:

> "Cuando estaba chiquita, de los momentos más bonitos que recuerdo fue cuando empezábamos a trabajar, empezamos a ganar dinero y ya le podíamos dar dinero a nuestra mamá".

El vínculo materno es muy importante en la construcción de la identidad genérica, como lo recuerda una de nuestras entrevistadas. (Diario de campo; E 2: M-48, Chamula)

> La madre: "su mamá es amable y su abuelita le da muchos consejos", ella se levanta a las cinco de la mañana, ya no muele maíz y tortea, recuerda que cuando era chica y había temporada de heladas se les congelaban los dedos de la mano y que temblaban de frio, sufríamos mucho por tanto frío (ella y su hermanita), después de hacer eso, sacaban a sus borregos, pero ahora a sus hijas les va mejor. Sus primeras hijas cargaron leña y agua y molían manual, ahora ya compran la tortilla. Dice que su mamá le enseñó a hacer su ropa y que ella también les enseñó a sus hijas a hacer lo mismo.

La parte de la educación es muy importante, porque de ello depende que el sistema siga funcionando. Aunque los principales beneficiados de esa educación son los hombres:

E 8: H-56, Chamula.

> Las niñas tienen que obedecerle a su mamá, tienen que hacer costura, coser, tortear, tienen que cargar su agua, tienen que ir hasta allá, al manantial, para ir a acarrear agua y al llegar a la casa tienen que cuidar al borrego; tienen que obedecer en todo de lo que le dice su mamá, tienen que ir a trabajar, tiene que lavar la lana del borrego y terminando de lavar tiene que tender, escogerlo bien como es el color, tiene que afinar, después empieza a tejer, y al terminar tiene que coser y si no tiene color tiene que buscar tierra negra para que esa tierra, que es una madera que se dice madera amarga, eso que lo mezcla la tierra para que así pueda darle color negro o blanco. Así lo hacen, así se les educa.

> Las niñas tienen que estar con su mamá, no pueden hablar en la calle con ningún hombre. Tienen que hacer el mandado, pero tiene que regresar rápido porque su mamá le dice “vete a hacer ese mandado y regresa rápido y cuidado de ir a hablar con chamacos en la calle porque aquí tienes trabajo en la casa. Vas a coser la lana del borrego y tienes que lavarlo, por esa razón no vayas a cargar en la calle” y entonces esa niña se le pasa el día trabajando; y ya después, si ella obedeció en todo este trabajo cuando la vienen a pedir tienen que llegar en la puerta de la casa y esperar.

E.12 Presidenta Municipal de Oxchuc.

> Tienen que pararse temprano, deben parase antes que los hombres, los hombres deben quedarse a dormir junto con el papá, nosotras las mujeres junto con la mamá. Había que pararse, aprender a cocinar: desde cocer, desgranar el maíz hasta cocerlo, molerlo, hacer las tortillas, cocer el frijol, moler pues la que vaya a comer, en el metate. A las niñas eso es lo que les corresponde porque son mujeres, los hombres tienen que ir por leña, el agua la conseguíamos nosotras para las tortillas, conseguir el carbón y ¿con qué finalidad? que el día que te cases debes de saber eso, cómo cocer las tortilla, que el frijol no te vaya a quedar aguado, no se te vaya a quemar, que quede sabroso, bien concentradito, no simple, saber cómo ponerle mucha lumbre, cómo quitarle lumbre,

saber bordar, tejer, ir por el agua, ser una buena mamá también, saber tener el hogar limpio.

E. 21 H-46, Oxchuc.

De primero en su época de clases, a estudiar, pero en su tiempo de vacaciones ora sí que me disculpe, a acarrear agua, a poner el nixtamal para las tortillas, a poner el maicito para el pozolito, a poner la ollita de frijol, a aprender a moler, a tortear, a preparar los alimentos. También en ocasiones ir a traer leña, en ocasiones afilar su azadoncito, a limpiar, hay mujeres que también cortan su leña con su hacha, rajan leña, ven la vida del campesino.

E. 23 M-63, Oxchuc.

Bueno para educar a nuestros niños y niñas, las costumbres que tenemos acá es: cuando crecí yo como uno de mujer, tenemos que aprender a moler, a tortear, a levantarnos temprano. Como mujer pues si te dicen –según nuestros papás–, te vas a casar y sí es cierto, como mujer desde siempre nos educan a levantarnos temprano a traer leña, a cocer el frijol, si nos levantamos muy temprano para ir a la milpa. Así pues, eso nos decían y, pues, mi mamá y mi papá tenían milpa.

E. 25 M-32, Tenejapa.

Tuve una tía que me quiso mucho y que yo la quise mucho también. Ella me educó, pero lo raro es que ella todo me servía. Me lavaba la ropa, nunca me dijo "¿sabes qué? Haz esto", ¡no, todo lo hacía! Pero ella la regañaba mi tía, "¿por qué no le haces, por qué no le dices que aprenda a tortear?". Le decían, pues, mi otra tía, tengo otra tía, hermanas con mi tía pues, la que me cuidó ¿qué por qué no me mandaba a tortear? ¿Qué por qué no me levantan temprano? Porque ellas levantaban ¡a las dos de la mañana! Y yo ¿sabes a qué hora me levantan a mí? A las siete, ocho de la mañana, y entonces no me decía nada; y entonces, este, ya hasta que escuchaba que se peleaban por mí, que porque no puedo estar, tortear, pues. Y qué tal si toda la vida voy a estar así, tengo que casarme. Entonces yo escuchando eso, mejor yo aprendí sola, yo me ofrecía, "¿qué te ayudo?" Entonces ya veía que, no, este (…) o "¿puedes moler?" "¡Ah bueno!"

Toda la educación está encaminada a preparar a las mujeres para una vida en pareja, para que sean obedientes con los hombres: para ser una "buena esposa":

E 14: M-35, Oxchuc.

> Sí, cuando te casas, tu marido, tienes la obligación mantenerlo, saber darle de comer, si no sabes te van a regresar y yo no quiero pasar vergüenzas, te van mandar pa' acá o mandar pedir, qué cuentas voy dar a tu marido y tienes que aprender esas obligaciones.

Se educa a las mujeres para ir a servir a otra casa, la de su esposo. Las madres sufren dentro de los sutiles entramados del sistema patriarcal-patrilineal:

E 23 M-63, Oxchuc.

> Sí, de que nos duele, nos duele. Nos duele de que se va, pues se desaparece, pues ya se casó, tienen que ir a atender al marido, a sus suegros. Por ejemplo tengo mis dos hijas ahorita, a ver, tú haz las tortillas, tú trae el agua. Pero ya cuando se casó, ya no podemos tenerla porque ya se casó, se tiene que ir a obedecer a sus suegros, la muchacha, qué le vamos a hacer, entonces ella quiera o no quiera se tiene que ir a atender y aunque yo no quiera, como papá no puedo, porque ella ya se casó, tiene que atender, no tiene que rezongar, tiene que tener a sus hijos.

En estos contextos indígenas es muy importante educar a los niños y niñas para que tengan un buen matrimonio, para que se ajusten al orden social de "el hombre manda, la mujer obedece". En el siguiente apartado, veremos cómo está plasmado el orden social y de género en las uniones conyugales indígenas.

5.6. VIVIR EN PAREJA

La lógica de las alianzas matrimoniales, cuyo objetivo primario es la reproducción biológica de los grupos sociales, tiene como mecanismo principal el intercambio de mujeres entre los distintos grupos sociales, que se traduce en la reproducción sociológica. En la región, el arreglo matrimonial corre a cargo del padre del muchacho, y a falta de él, se encargan la madre, el hermano mayor o en último caso, la hermana mayor –que tiene que estar casada. Los representantes del muchacho, como lo exige el protocolo prenupcial, han de visitar tres o más veces a los padres de la muchacha para que puedan llegar a un acuerdo. Como bien lo describe y argumenta Andrés Fábregas Puig: "El arreglo y consentimiento de los matrimonios no sólo es asunto de los padres de las parejas interesadas, sino que también es de la competencia de las fratrías a las que pertenecen las familias

involucradas. Aun en los casos de matrimonios irregulares, como lo son la captura y la fuga, la acción tiene que estar sancionada formalmente por los jefes de las fratrías; de hecho, captura y fuga son sólo mecanismos alternativos de elección del cónyuge, que por razones especiales trata de evitar los trámites que debe seguirse en un matrimonio formal; empero, los varones que se valen de estos recursos no pueden pasar por alto otros requisitos que son menester.

En los siguientes testimonios podremos ver cómo funciona el sistema de intercambio de mujeres. Entenderemos cómo la cultura sirve para que hombres y mujeres se ajusten a sus cánones. Como dice la presidenta municipal de Oxchuc (E. 12): "es el papá el que manda, el que decide por su familia y lo que el papá diga, eso es lo que se hace". Esto con referencia a cómo es dada la mujer a otro hombre, su esposo. Uno de nuestros informantes nos relata:

E 1: H-60, Chamula.

> Antes se pedía a las muchachas, los nombraba un señor, también algo razonable, respetado en una comunidad; entonces el muchacho le pide de favor que pida a la muchacha. Si ha sido obediente de su papá, de su mamá, entonces es razonable y puede ser una buena esposa. Pero si es valiente, caminante o callejera la muchacha, entonces no es una buena esposa. Además el muchacho debe ver, debe conocer si es buena la muchacha, si no ha tenido compromisos con otros, porque si ha tenido compromisos y llega a saber después, pues surge el pleito. Entonces la muchacha también debe de ver cómo es su muchacho, si pueden llevar un buen camino en matrimonio o si puede tener una vida mejor; debe ver si no es muy borracho o si es respetable. Ha habido casos, pero, también, ha habido problemas también, se vuelven el hombre que pega a su mujer o que toma mucho trago, que no respeta a su mujer, entonces surge el divorcio y la separación familiar y los niños se quedan sin papá.

Los hombres en alianza con su familia buscan a la mujer "ideal", que sea obediente y no sea callejera. Alguien a quien poder dominar. Para pedir a una mujer, ésta debe ser considerada "buena":

E 1: H-60, Chamula.

> Es deber observar si es decente, si vale la pena. Se escucha o se pregunta a algunos amigos o a algún familiar cercano, porque no siempre sale una mujer muy cerca, digamos de otras comunidades. Se observa cómo es la mujer, si no anda con varios, de qué se dedica, si es bonita,

> cómo está con su familia. A través de preguntas ¿será que tiene novio? Si es que tuvo novio o no tuvo (…) y así se empieza a preguntar y a escuchar informaciones de amigos. Además el muchacho sale a observar, a espiar ya que tienen 18-19 años y así se empiezan a conocer. Todavía hay familias que se piden con los papás y se van a pedir, pero si no ha podido hablar a la muchacha a ver si acepta y pedir su opinión, pero si no se queda así. Tiene que pedir dos, tres veces, hasta tres veces. Antes era diferente, hasta 20 veces la pedía, pedía para ver si aceptaba. Veinte veces, cada tarde, cada tarde. Pero ahora es diferente ya no es mucho tiempo, entre dos o tres veces. Pero si se ven en la calle y se enamoran en algún punto de la ciudad, entonces ellas y ellos se dan sus palabras.

Lo que está en observación es la sexualidad y decencia de la mujer. No importa si son los tiempos de antes o los actuales, la mujer siempre ha sido objeto de intercambio. Y como los dones, ellas tienen que cubrir los requisitos para ser elegidas.

E 1: H-60, Chamula.

> No se hablaban, porque como te dije que no había escolaridad se guardaban más las muchachas, porque no es fácil de encontrar la muchacha en cualquier calle. Aunque salían a buscar sus borregos, siempre con familias, grupos.

E 6: H-55, Chamula; Pasada Autoridad[10] de Chamula.

> Un muchacho tiene que ver la mujer en su casa, que no esté paseando por ahí, que no se esté paseando en la calle, que no estén hablando en la calle con cualquiera. Ahora ¿el muchacho qué hace? Directo va a pedir en su casa el papá, pero como dice él, no le van a dar el permiso en un viaje, tiene que hacer diez viajes, hasta que el papá (…) Y ahí el muchacho ¿qué hace? Nada, tieso, se lleva su refresco, su caldo, su fruta, la va a ir llevar a casa de sus papás −la muchacha−. Y ahí, ven a la muchacha también que ya ahí le dan un bajadito de pozol, le dan su comida. De ahí regresa el muchacho, al otro día se va de ahí, y otro, hasta que llega, según a los cuatro o cinco meses. Si llega el día, pues, ahí se van a casar, se van a juntar. La llevan como de aquí de gente de… San Cristóbal, también. Ya cuando ya se enamoran, ya otro, el mes más y ya ¡que venga la marimba ya! (Ríe).

---

[10] A quienes ocuparon antes un cargo de autoridad en alguna comunidad se les llama "pasados autoridad"

E 27: H-39, Ocosingo; Autoridad de Ocosingo.

> Ve a una mujer que no salga mucho a pasear mucho en las calles por que el día que tú encuentres a una mujer es para que vivas hasta el tiempo; a ver quién se muere primero, pero sin en cambio vas a traer mujer que ves que esté paseando por donde quiera o hablando con cualquiera, entonces sí, tú vas a tener problema, y en vez que te cases, nada más vas a buscar problemas, entonces ese consejo conservé.

Y aunque en la actualidad las y los jóvenes se conozcan en otros espacios, de manera personal, sin la vigilancia de los padres, la familia sigue siendo importante en el establecimiento de una alianza:

E 27: H-39, Ocosingo.

> Cuando tuve mis 20 años, entonces conocí a una muchacha, entonces me arriesgué, primero personal. Ya no fue mi papá a pedir, yo pensé mejor voy a hablar primero y si me acepta la muchacha entonces sí mando yo a mi papá, pero ya con una seguridad porque a esa chamaca no la sacaban ni a pasear. Entonces lo que hice: tenía yo que tantear que su mamá salía a pasear a casa de su suegra y su hija quedaba solita en la casa, entonces en eso aprovechaba yo de ir a hablar en su casa directo –claro que es a la escondida, que no estén en su casa ni su papá ni su mamá–, entonces pasé días tanteando hasta que por fin la dejaron sola, después me metí a la casa a hablarle, pero no sé si fue mi suerte que me contestó y lo que me dijo si es cierto: “quiero que venga mejor a pedir tu papá, para hablar aquí dentro de la casa, y creo que a mi papá no le va a caer mal”. Entonces tuve esa respuesta, fui, hablé con mi papá y dijo está bien, pero no voy solo, tengo que buscar un principal mayor para que así me va escuchar también el papá de la muchacha. Entonces lo que hizo mi papá fue visitar un señor que era mayor de edad, se pusieron de acuerdo y dieron la fecha –como la costumbre es que se pide cada día sábado. Ahí casi no se usa el trago más que nada se llevaba el refresco, una reja de refresco, entonces, lo que hizo mi papá se preparó y llevaron refresco, una reja de refresco. Fueron a pedir permiso, entonces la primera vuelta que fueron le dijeron “si deveras cierto, por qué no vienen dentro de ocho días, así lo hablo con mi hija, depende lo que me diga y ya dentro de ocho días le doy la respuesta”, dijo el papá de la muchacha. Tuve que esperar ocho días para que volvió a ir nuevamente mi papá, pero como ya me había dicho la muchacha, entonces ya había confianza de que cuando pregunten por su papá, va

> decir que es por orden de ella que le pedí permiso. Llego el día en que volvió a ir mi papá y le dijeron está bien, le doy permiso para que hablen dos meses, si se llegan a entender, entonces ya entras a pedir para que arreglamos cuándo se vayan a casar.

Esta práctica de conseguir mujer está envuelta en toda una serie de rituales, como veremos en los siguientes testimonios:

E 1: H-60, Chamula; Pasado Autoridad de Chamula.

> Antes era puro gasto, pura invitación: debe traer naranja, debe traer azúcar de panela, debe traer pan, canastas grandes y un garrafón de trago. No había refresco, pues entonces barril de chicha: agua de caña, un garrafón de trago para invitarle al papá y 10 kg de carne de res y plátanos para invitarle a la familia –tíos, tías, primos, primas–. Entonces hacen una celebración, fijan una fecha dentro de un mes o 40 días, porque también el muchacho debe juntar el dinero, lo que va a gastar, lo que va a traer. Si no tiene el muchacho entonces el papá o los tíos deben pagar, hacer un préstamo para darle al muchacho para pagar. Debe venir al pueblo para juntar todo, para comprarlo, hasta piñas tienen que conseguir. Se junta toda la familia y el muchacho tiene que cargar el garrafón de trago y los papás, mamás, hermanas, todo tiene que cargar el cargamento para darle al papá. Y el papá también, ya está juntado con la familia: padrinos, abuelos, tíos, todo, abuelas, primos, primas, – llegan en un rezo. Era mejor anteriormente porque rezaban para que tengan una vida familiar buena, para que desarrollen bien y no pasen nada más como familia ordinaria. Es lo que se aspira, que la familia se conduzca bien en su vida; entran a darle trago, tiene que recibir todo el papá y la muchacha ya decidida para que se case. Conviven un rato, queda el muchacho en la casa del suegro, se sirven trago, se sirven un poco de todo, ya ponen cerveza, ya ponen refresco.

E 15: H-38, Oxchuc; Hombre, Autoridad de Oxchuc.

> Antes de todo, eso tiene que ofrecer, bueno antes, ya se ha perdido bastante, pero tiene que irse a trabajar incluso un tiempo con la familia de la mujer para que vean. A veces una semana allá […] pero tiene que ir demostrando que sí es trabajador y que sí puede dar de comer a la familia. Esos procesos de ir a pedir también es ir a ofrecer un dinero que así lo pide la familia en consenso y tiene que reunir a toda su familia –los papás, mamás, hermanos, tíos–, para que sepan que se va a casar.

Entonces ya de ahí ofrecen todo lo que es nuestra comunidad, lo tradicional de acá, ofrecen desde el *pallilisk* que es masa con chile, que es hervida como tipo atole más o menos y espeso con huevos duros, también los frijoles *botíles*, ofrecen cigarros. También para el día de la boda lo que nunca falta es el caldo de res, es principalmente todo ese convivio, que se ofrecen tortillas de mano o huevos hechos en comal; varía dependiendo de cada familia 3 mil, 5 mil pesos [hablando del pago de la novia]. Para iniciar, se tenía que demostrar que tenía su terreno, su parcela para sembrar y dice "saben qué, ya vine, quiero a su hija para casarme con ella, ya tengo terreno, tengo esto, tengo lo otro". Esa era la situación.

E 24: H-70, Tenejapa.

"Antes era que cuando los papás pedían a una mujer era para toda la vida y los consejos eran 'vivir y no molestar a las niñas, a las mujeres, si ya te gustó, a un lado´, decía mi papá. Primero, hay que ver si no tiene otro, hay que empezar a hablar, pero si ya te gustó en serio, no sólo por molestar nada más".

Es iniciativa del varón, avalado y apoyado por el padre:

E 14: M-35, Oxchuc.

"Es más que nada un ritual, más que nada sabe el novio cómo debe de ser en primer momento, pues habla con la mujer y el hombre da la iniciativa y luego va y le dice al papá: es que me quiero casar y luego con el papá llegan a un acuerdo".

Antes, las costumbres marcaban que las mujeres no salieran de su casa. Ellas no podían platicar en la calle y menos con hombres. Por eso, cuando se pedía a la mujer, la mayoría de las veces los nuevos esposos y esposas se conocían después de haberlas pedido.

E 14: M-35, Oxchuc.

Son los papás quienes van desde un primer momento a pedir a la muchacha, los papás de la muchacha la tiene que decir pues mi hija está bien, esta es mi muchacha. Y tienen que aceptar una pequeña despensa y cuando el muchacho tiene que ir a pedir tiene que llevar pues un poco de pozol, frijol o cargos de la festividad o un poco de granos, y entonces en la tercera visita a la muchacha le preguntan ¿sí es él? ¿Sí quieres estar con él? Entonces se hace el arreglo con el muchacho, qué se tiene

que llevar para todos. Y antes de la boda no tiene que haber ningún contacto, todavía no hay ningún contacto, incluso no se deben de ver, uno debe de estar sentada de un lado y el muchacho del otro lado viendo a otro lado y ya los tíos entonces se les empiezan a dar consejos de: mira tienes que atender a tu marido, que tiene que ser así, que esto, que el otro (…) y así es prácticamente como se da.

Actualmente ha habido cambios, el más importante es que las y los jóvenes se conocen primero, pero en esencia es lo mismo:

E 6: H-55, Chamula.

> "Vamos a ir a pedir en su casa de su papá, sí, a pedirla. Pero si no quiere la muchacha no va a ir a la fuerza. Nadie la fuerza. Antes era así, pero orita no. Si le gusta la muchacha la va a pedir a su papá o su mamá; a llevarle refresco y trago, sus pancitos.

Pero no sólo es ir por ir, se tiene que saber pedir. Los testimonios son muy claros en este aspecto:

5.6.1. CÓMO SE PIDE LA NOVIA

Las respuestas de los entrevistados coinciden en el sentido siguiente:

E 5: H-50, Chamula.

> Se busca a personas de edad para que vienen a platicar con el papá, por eso cuando le hice yo, cuando ya le di su cuenta, cuando quiero ser su esposo de su hija, siempre pasé aquí y tomé refresco con el señor, pero cuando yo le vi me contestó bien y todo, busqué una persona, vinimos a pedir que dos, tres veces, preguntó a su hija, ahí. Pues aquí lo que se piden es *pa' la* muchacha, un garrafón de trago, tres cajas de refresco, tres cajas de cerveza; compramos frutas, naranjas, plátanos, compramos café y pan, compramos carne. Se junta todas las familias en un tarde domingo, ya venimos con el trasto, lo que estamos cociendo, es que así se casa aquí. Así es.

A la pregunta ¿cómo se casan los hombres y las mujeres? Las respuestas son:

E 22: H-32, Oxchuc; Autoridad de Oxchuc.

> Anteriormente se tenía que pedir permiso con su papá y ya de ahí se paga con mercancía, se invita a los tíos, los sobrinos, se comían juntos, se

comen carne, reparten refresco, galleta, dulce y, este, se muele pozol, como unos 50 kilos y ese pozol se hace bola, así se reparte a los familiares y los familiares lo llevan a su casa y masa que lleva; se le pone chile y masa y ese se le llama pozol con chile y así se casa y terminar así. Son dos veces que se tiene que dar así. Primero tiene que dar, le dicen que al primer le tienen primero que pedir permiso y se le invita nada más a sus tíos, se le tiene que dar nada más sus tíos, nada más, y después ya todos los familiares por el mismo apellido, por ejemplo, yo soy Gómez, si los demás son Gómez también el consejo que tengo yo que invitar a toda la familia Gómez, no importa que no sean el mismo papá, pero así tienen que venir todos.

La primer mercancía que se tiene que dar es así, a los tíos nada más, y la segunda mercancía ya trae bastante, tiene que ser todo lo familiar y se deja un poquito de carne fresca, no hervida y se tiene que repartir a la gente uno por uno, y supongamos yo tengo dos varones ellos tiene que tener su parte, y así, pero en cambio ahora ya no tiene que ser así, ya tiene derecho cada uno, ya ellos se escogían porque anteriormente, quiera o no quiera, si llega un señor a pedir a una mujer, aunque nunca lo había visto, aunque no lo conoce se tiene que casar y lo va a conocer hasta ya está entregada la mercancía se tiene que conocer.

E 23: M-63, Oxchuc E. 23; Presidenta del DIF de Oxchuc.

Bueno, ya que ya crecieron los niños, ya siendo jóvenes, digamos antes, era más que ahorita, no había huida y antes ya si vemos unos vecinos por ahí, nuestros vecinos lejanos, digamos no de la misma colonia, si ven a una muchacha joven, entonces avisan a sus papás, a su papá y a su mamá, “mira mami es que esa muchacha me gusta” y le dicen “¿te gusta?”. Que sí, y le dicen ¿qué quieres que yo haga?, ¿quieres que le vayamos a pedir la mano? Pero como sí, y ya vamos con los papás y la hora de entrada para ir a pedir con la muchacha es a las dos de la mañana, o a las cuatro de la mañana a más tardar, según la distancia hasta donde vamos a ir. Y ahí nos esperamos hasta que abra la muchacha las puertas, si nos dan un trago, bien, si nos abren las puertas; si no, hasta que nos reciba la muchacha, pues bien, ahí está su corazón, si no, pues no nos regresamos otra vez, pues que no nos recibió la muchacha. Nos atendieron, ahí vamos otra vez, insiste e insiste el muchacho. Siempre tenemos que llevar como medio litro de trago, más de medio litro, bola de pozol, fuego tendido, huevos hervidos, tortillas, tamalitos de pechul, tenemos que llevar, tenemos que estar cargando,

> pero ya, qué bueno, el muchacho está interesado. Reciben, pero él no entra, tiene que quedar afuera, y ya que ya nos aceptó los papás de la muchacha tenemos que hacer un brindis.

Sobre cómo se construye o construían las relaciones de afecto y amor entre los nuevos esposos, el tiempo de convivencia es lo que generaba este proceso. Una de nuestras entrevistadas relata:

E 14: M-35, Oxchuc.

> Creo el amor se da en una etapa adelante, no es en el momento que (…) pero, pues sí, por supuesto debe haber atracción, pues porque a la mujer nos dicen ¿si te gusta? Pero, lo correcto es que le pregunten a la muchacha y pues por eso te preguntan, incluso cuando te viene a pedir, uno pregunta, pues ¿cómo es el muchacho? Y te preguntan ¿sí quieres casarte con él? Entonces uno dice: "no, pues que sí me gusta" o "que no me gusta", porque uno piensa, depende, bien uno debe fijase, no "pues sí me conviene", o "no me conviene", porque también llega cada tipo de personas. Debe fijarse uno el tipo de personas, pues no, aunque le falte un ojo o algo así, porque entonces, uno si dice "no quiero, no quiero, no quiero", pero si es alguien que te simpatiza, que si podemos pensarla como una persona buena como pareja, pues sí, pues creo que es hasta es un privilegio, pues, para uno, porque uno se fija si es un hombre guapo, un hombre trabajador y que tenga milpas, sabe cargar la leña; pero si es un hombre sucio y está feo…

Una de las cosas que más indagamos fue ¿por qué razones se paga en efectivo por la novia? ¿Qué razones sociales, culturales y económicas explican este proceso? A continuación veremos cómo se explica, escucharemos voces a favor y otras en contra. Pero lo que nunca se cuestiona es el papel de la mujer como objeto de intercambio en las alianzas matrimoniales. Nos relata uno de nuestros entrevistados:

E 6: H-55, Chamula; Pasado Autoridad de Chamula.

> Efectivo ora, a ver, unos 5 ó 6 mil pesos, poquito; más caro unos 30 mil pesos. Si es que muchas gentes están llegando en el norte, sí, por eso ya lo saben que ahí hay dinero, por eso fue cuando venden sus niñas y todo. Pero si no piden unos 30, 20 mil pesos, ya es mucho, ya; sí es mucho. Pero antes *el costumbre* no era así, antes sólo va ahí nomás a pedir, si ya lo aceptó su papá y todo, llevamos el gasto; llevamos pan,

carne, cafecito, refresco, trago, sí, nunca así, pero sale muy barato. Ahorita están pidiendo efectivo.

E: ¿Por qué se cambió eso? ¿Por qué ya piden el efectivo?

Es que mucha gente está llegando del norte, acá si ya saben que a veces se casan, allá se juntan, allá, muchas gentes se juntan allá, porque hay muchos y llegan hasta allá bastantes. Ya ahí se juntan, ya cuando vienen, ya vienen con sus hijos ahí. Por eso ahí les pagan hasta 30 ó 40 mil pesos.

E 1: H-60, Chamula; Pasado Autoridad de Chamula.

Pero ya cambia ahora, unas familias piden la mitad dinero y la mitad gasto, o 3 mil pesos de gasto y 3 mil pesos en dinero. Pero como ya cambian y ahora los que ya ganan bien, ofrecen dinero los muchachos, de 15 a 20 mil pesos, ahora 5 mil pesos de gasto, tiene que poner un garrafón de trago, sus 5 cajas de refresco, sus 3 o 4 cartones de cerveza e igual naranja, plátano, carne, panelas, porque ya puede pagar el muchacho. También el papá pide 10 mil, 15 mil, hasta 20 mil; algunos ya nada más piden dinero, ya el papá y mamá para invitar él solo a sus parientes a comer, a convivir.

E. 5 H-50, Chamula.

“Yo quiero gasto” dice, porque hay algunos que piden dinero también, la mitad dinero, la mitad gasto. Pongamos, el gasto de 6 mil, 3 mil pesos dinero, 3 mil pesos puro gasto de frutas; los demás piden es que así es diferente, acá no es dinero, pero puro gasto. Bueno, bueno según los papás del muchacho, porque orita ya lo piden muy caro; orita ya porque yo lo veo que hay mucha gente trabajando por el norte, creen que lo trae mucho dinero, ya quiere 40 mil pesos una muchacha. Ya es mucho, pero aquí en el municipio, orita como 4 mil pesos. Pongamos una muchacha que vimos, que creemos esté(…) bueno, si ya dio su palabra entre el muchacho y la muchacha, pues sí llegan a pedir allá en Chamula nada más 4 mil pesos, es que donde se piden más dinero cuando se llegan a pedir en la casa, así es, es que hay diferencia. Pero si ya lo apalabra la muchacha, y todo, y ya, señor presidente, y todo ya está, muchacha quiere ser mi mujer y todo, ya me dio su palabra ya, ya. Entonces su papá que no entiende, mandamos a traer, traer policías, salen llevarse el papá del muchacho, cuando salen, ahí si no hay 4 mil pesos, pues hay un castigo también, ahí lo van a (…) no, de multa, sino que le dan su trabajo

como mayordomo o para que no lo haga otra vez, así, ya que lo reciben dinero, porque tiene que recibir, porque es su hija. Así es nomás, así es.

Comenzamos a ver algunas molestias en cuanto a esta práctica cultural. Seguimos con los testimonios.

E 9: M-37, Chamula; Mujer de Chamula.

> Cada padre lo decide así: "yo pido tal cantidad y esa tú me das" y pues el chavo tiene que aceptar, tengas o no tengas dinero, no te va a preguntar si tienes o no tienes dinero y lo vas a conseguir, sea prestado, sea como sea, lo tienes que conseguir.

E 6: H-55, Chamula; Pasado Autoridad de Chamula.

> La costumbre que se cambió porque hay unos que van el norte y tienen dinero, pero si esos norteños llegan a pedir, ahí sí le cobran, de treinta, de cuarenta. Pero uno que aquí vive y se ve que no tiene, normal, con un regalito, refresquito, con su galón de trago y se casaron. Así es la costumbre, o sea, namás aprovechan donde ven que hay dinero, y donde no, pues no lo molestan.

E 7: M-44, Chamula; esposa de un Pasado Autoridad de Chamula.

> Yo creo que sí, porque es bonita la tradición, pero no están bien cuando los padres piden bastante dinero y los muchachos ya no pueden juntar, los que sufren son los muchachos. Algunos piden más dinero porque piensan que de esa manera se van a reponer de todos los males que tuvieron cuando se enfermaba la muchacha, que con eso van a recuperar todo lo que gastaron en ella. A veces es un mal para los muchachos, porque no tienen dinero; a veces los hombres ponen de pretexto: "pagué tanto por ti que tienes que obedecer, tienes que hacer esto" y a los que les piden poquito, pues no, porque no tienen que echar en cara lo que pagaron por la mujer, pero hay unos padres que exageran mucho con el precio, pero es difícil de cambiar esas tradiciones.

> Desconozco cuánto piden, en lo que algunos amigos me dicen, "mi vieja me costó cara, me pidió 8 mil el viejo, a algunos les pidieron 6 mil; puta, mi suegro casi me la regaló, nomás le di 3 mil". En la conciencia de cada ser humano, hay suegros, hay papás que dicen, yo por qué voy a pedir tanto por mi hija, que tal que no sabe hacer nada, la que ya borda, la que ya saber costura, la que sabe hacer de todo en la casa, esa sí vale hasta

> 12 mil, hasta 15 mil. La que no sabe nada de la escuela, la llevaron, no sabe hacer nada, ni siquiera levantar temprano, no valen nada porque le van a enseñar todavía. Por eso, siquiera para un refresquito vale 3 mil, 4 mil, 5 mil, quiere decir que aparte le vas a dar de comer a la familia, el día que te presente yo con la familia vas a dar de comer. Para eso vas a traer carne, vas a traer refresco, pan, tortillas, los tamalitos de frijol llamados pitul.

En los testimonios podemos apreciar por qué se cambia “el gasto” por el dinero en efectivo. La principal razón es por la migración y porque los hombres ya no dependen tanto de la tierra, ni están bajo las órdenes de los padres. El control sobre los hijos varones se pierde y estos modifican la costumbre por conveniencia. A continuación presentamos testimonios de por qué se paga por la novia:

E. 24 H-70, Tenejapa; Hombre, Principal de Tenejapa.

> “La verdad no sé por qué las hay muy caras, porque es malo el papá, porque es muy avaricioso con el dinero el papá”.

Pasado Autoridad de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> No es que se venda, sino se dice se paga, su papá de la mujer y su mamá, pues se ponen de acuerdo, quieren caro o barato. Si es barato, unos 12 mil pesos, barato, y aparte el gasto. Porque en primera es que mucho pasa, es que ya ven que, una muchacha es así, una niña así va creciendo, creciendo, aparte se (…) la enfermedad, que curación, todo, su ropa, sus zapatos, todo eso, y todas sus necesidades también. La mamá ha puesto (inaudible), “me vas a pagar, porque la niña no crece en un día ni en dos”, sí “crece y me generó gasto, entonces vale la pena que también vas a dar algo para que así se van a cuidar”.

Autoridad de Zinacantán. (E 26: H-36, Zinacantán)

> En los 50, no, antes era: “sabes qué, me gusta tu hija, aquí está tu pan y tu dinerito”; aunque a la chamaca no le guste, pues se va porque se va. Pero en la actualidad ya no es raro que los veas besando aunque sea de otros municipios; en cambio antes era un tabú que vieras, eras una mujer mala y ahí tenían que conservar muchísimos aspectos. Ahora ya no, pues ahí están besándose en la calle, de la mano, abrazados, y cuando ya llegan a concluir la época de noviazgo ya van los papás a pedirle permiso a la muchacha. Y la mayor parte lo consideran como (…) el dinero que le dan es como

> una forma de agradecerle a la mamá por el sufrimiento que tuvo para cuidar a su hija, por eso se le da un dinero variado entre los mil hasta los 5 mil pesos. Eso no significa que sea la compra, es como darle un regalo de "gracias por tu hija, la vamos a llevar, pero te vamos a dar algo para el tiempo que lo cuidaste, le diste de comer, se enfermó".

Otra de las razones que tienen para celebrar el ritual y dar el pago por la novia es que se conozcan los familiares:

Presidenta Municipal de Oxchuc, E 14: M-35, Oxchuc.

> Esto pues para que ya estén enterados de que ya me casé; entonces, pues fue mi papá con mi tío y dice, sabes que te vengo a dejar este dinero, ya ves que fue de la forma tradicional para que estés enterado que mi hija ya se casó y es pues por respeto, aquí mi hija que ya se casó y los tíos dicen: "¿A poco ya se casó? ¿Pues con quién se casó? Y dan consejo, no pues que esto que el otro y sí, esto es como así decía.

Otros argumentan que el dinero o el gasto aseguran respeto:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> Una mujer que no se paga, esa mujer no obedece, dice, no obedece su esposo. O sea, no se respeta. La mujer dice ¿por qué me vas a mandar si no has pagado? Pero ahora, una mujer que pagó el muchacho, ora sí obedece porque gastó el muchacho, gastó y la muchacha sabe que gastó el muchacho, le tiene que obedecer en todo de lo que le dice. Pero si no está pagado, la mujer que no obedece, y a veces se están abandonando pronto. Esa es la diferencia y ese es en donde dice él que "está bueno para mí, está bueno", ¿por qué? Porque la mujer respeta el marido y el hombre respeta a la mujer, ¿por qué? Porque gastó, no la encontró así namás, como quiera, pero si no gastó, la mujer y el hombre pues, nunca se llevan bien, al fin a los pocos se están abandonando ¿Por qué? Porque no gastó el muchacho.

5.6.2. LA IMPORTANCIA DEL PAGO DE LA NOVIA

Por las entrevistas realizadas concluimos que, dentro de la cosmovisión de la gente, el pago asegura el respeto por la mujer y entre las familias. Además es una muestra del valor que tienen las mujeres, como se ilustra con los siguientes testimonios:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 7: M-44, Chamula)

Aquí no se casan, sólo es unión libre, aquí se acostumbra que primero se van a pedir como tres o cuatro veces, entonces si aceptan la mamá y el papá, aquí la costumbre es que ellos piden dinero, por ejemplo unos cinco o diez mil pesos, pan y otras cosas, así es el casamiento de aquí.

I: ¿Por qué piden esas cosas?

E: Es la costumbre, es difícil quitarles esa costumbre a los padres, porque si no es de esta manera, se piensa que es una mujer que se regaló y a la fuerza se tiene que pedir el dinero, que porque sufren el papá y la mamá enfermedades, en cuidar a los hijos, y están acostumbrados los muchachos porque ya saben cuánto tienen que pagar, no es que se compre a la mujer, es una costumbre.

E: ¿Y usted conoce casos de mujeres en los que no hayan dado dinero o regalos?

I: Sí, hay casos en que sólo la muchacha se habla con el muchacho y se van, porque yo estoy viendo ahorita a mi sobrina, su mamá se queda llorando y ya, ya sin nada, sin un refresco ni nada, sólo se supo que ya estaba con el hombre, se huyen y se van.

Y ya, al poco tiempo, como no tuvo el consentimiento de la mamá y el papá, el hombre le puede dejar con uno o dos hijitos, embarazada, sólo las dejan y ya.

Autoridad de Ocosingo. (E 27: H-39, Ocosingo.)

La verdad, lo que yo he escuchado de pagar una mujer es como quien quiere decir, “si tú sabes cómo crece una niña, pues entonces también da tu voluntad”. Si el papá o la mamá de la niña sufrió cuando creció entonces lo valoras, que también vale la pena darle un regalo o un dinero o un regalo pero que sea de darle tu voluntad, que no te está pidiendo la cantidad de dame tanto, sino que simplemente te dice: si tienes voluntad, adelante. Entonces a mí me parece bien de que esa mujer, porque lo que dicen en mi comunidad, si no pagas bien por tu mujer, entonces no lo vas a saber cuidar, a los pocos días lo vas a abandonar, porque agarraste así a tu regalo, sepas que te costó algo

> cómo conseguir ese dinerito, entonces esa una forma para que tu sepas cómo cuidar a tu mujer. Entonces nosotros valoramos cuando un papá de una mujer te dice entonces da tu voluntad, entonces nosotros damos la voluntad hasta donde podemos pagar, pero no quiere decir que damos un pago totalmente, si no es como si fuera un regalo voluntario, pues yo pienso que también vale la pena para que así vas a saber cuidar tu mujer, así es en mi comunidad. No es mujer regalada, vas a llevar tu mujer así nada más sin pagar, entonces das tu voluntad para que no te digan ese llevó su mujer regalada, esa es la costumbre, entonces, para que no quedes de vergüenza, entonces das algo, lo que sea, pero si vale la pena lo que tú vas a dar de regalo, eso te valora de que tu valoraste, que la niña la vas a saber cuidar, esa es la costumbre que tienen en mi comunidad.

El dinero que se recibe por la mujer es repartido entre los parientes masculinos del papá de la novia, pero también hay otros usos (E 7: M-44, Chamula): "Lo usan para algún negocio o lo guardan tal vez, yo he oído que algunas mamás lo guardan para si la hija se enferma o para sus hijos y entonces les vuelven a dar otra vez a la hija si lo necesita, es una cadena, pues".

Aunque también hubo voces que manifestaron que el cambio de gasto por dinero es una actividad cómoda para los varones:

Presidenta de Oxchuc. (E 14: M-35, Oxchuc)

> "Es como una actividad cómoda; es decir ya no le llevo pozol, ya no le llevo granos, ni tantas cosas, pero mejor le llevo el dinero. Bueno, este, yo creo que más bien para ver qué uno piensa en todo, pues para qué me van a dar pozol, para qué me van a dar frijol, y si yo lo puedo hacer y mejor que me den dinero, si me dan dinero, pues qué mejor, ¿no?"

Pero el paso del gasto por el pago en efectivo, ha propiciado que no todos los varones puedan acceder al mercado matrimonial, o al menos no en las mismas condiciones que otros varones.

> El costumbre, si un muchacho llega a pedir pero no tiene dinero, pero le piden 20, entonces le dicen "si no tienes ese 20 pues no te lo doy". Y aunque te quiera mi hija, pos yo lo voy a aconsejar que no, o si no con el chicotazo se va a acabar el amor; entonces el muchacho no le queda de otra, ni modo tiene que dejar su novia porque no pudo conseguir, porque si va a prestar un 20 mil, le cobran el 10%, y si no lo pudo devolver en un mes, entonces se va a meter en una cuenta. Mejor deja a la novia.

En este contexto cultural, el padre de la novia es el que espera la propuesta y tal vez le pregunta a la hija su opinión, pero, al final, es él quién decide si dar o no a su hija:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> Papá del muchacho es el que da el pagan, es el que da el gasto; ora el papá de la muchacha namás espera, el no da gasto, nada, simplemente espera; quien va a gastar es el papá del muchacho.

Y es precisamente el papá de la novia quien decide cuánto pedir:

Autoridad de Ocosingo. (E 27: H-39, Ocosingo)

> Ya tenía yo el permiso, pero con la costumbre que tenemos, cada vez que yo vaya a hablar con la chamaca, tenemos que llevarle regalo, llevarle 2 kilos de azúcar, 2 kilos de frijol, una lata de chocomilk y llevarle unos 20 o 30 pesos de pan. Entonces así fui, llevé en un morral y llego a la casa, le entrego y lo recibe la novia, entonces empezamos a platicar, llegamos a un buen acuerdo, entonces cumplió los dos meses. Entonces le tuve que decir a mi apá: ahora si ya tenemos un buen arreglo. Fui ahora sí a hablar con mi papá, quiero que me vayas a arreglar a ver qué me van a pedir regalo, a ver qué me van a pedir, dinero o regalo, porque como allá tienen dos costumbres, a ver si me piden dinero o me piden regalo. Pero la suerte que tuve de que cuando llegamos a pedir, ya mi suegro dijo él que lo más importante para él era que yo me casara en registro civil, entonces, solamente pidió un convivio, porque el juez nos viene a casar directo en la comunidad, pidió un convivio y no me pidió nada de gasto, solamente me dijo: "si tienes voluntad está bien, adelante, pero sí basta con el convivio del casamiento". Pero como tenían familia y la familia todos los tíos, primos de la muchacha, a la hora del casamiento le dan regalo, todos los invitados le llevan olla, vaso, plato, sartenes, todo lo que se use de la cocina, entonces mi papá dijo: vale la pena preparar un regalo, también le vamos a dar un regalo a tu suegro, no nos pidió, pero como tenemos voluntad, porque ya sabemos que le van a regalar algo a tu mujer, y entonces, mejor preparar un regalo, entonces lo que hizo mi papá le preparó un regalo para que el día que nos casamos le llevamos el regalo voluntariamente.

Sin embargo, así como el pago sustituyó al gasto, ahora nuevamente el gasto vuelve a ocupar un lugar privilegiado en las prácticas matrimoniales de Los Altos de Chiapas:

Hombre, Autoridad Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

> Me pidieron un favor hace poco de ir a pedir, que el muchacho viene a pedir a la mujer. Y cuando llega el muchacho y le dicen: le vamos a dar el sábado, y bueno esa persona no cambia la costumbre, no pidió ni un gasto ni un dinero, simplemente pidió puros regalos. Ahora esa costumbre que ellos tienen no lo deja cambiar y me dijeron: yo no te voy a pedir dinero, porque no es mi ganado, si fuera mi ganado, sí te pido dinero, pero lo que sí vas a hacer es un gasto de comida. Tenemos que meterle regalos, llevarle carne, llevar un garrafón de trago, cinco cajas de cerveza y 10 cajas de refresco, cinco cajas de pan grande, cinco cajas de plátano macho, una caja de cebolla, una caja de tomate, una bolsa de azúcar y un tanto de café y una bolsa de frijol y eso es lo que me pidieron de regalo. Ese es el gasto que me pidieron.

Presidenta del DIF de Chamula. (E 23: M-63, Oxchuc)

> Esto es ya, que ya nos aceptó la muchacha y si ya lo aceptó, todo esto que le dimos, los alimentos y pues entonces tenemos que esperar, todavía no entra el muchacho. Entonces nos citamos otros días, nos dan días para darnos razón; entonces nos dicen: quiere la muchacha o no quiere la muchacha. Esperamos otros días, sí aceptó la muchacha, entonces nos dicen los papás de la muchacha, pues tenemos que caminar cinco días, el primero es poquito, el segundo otro poquito, el tercero más poquito, el cuarto y el quinto ya se casaron y así hasta que lleguemos a los cinco días, y pues entonces tenemos que llevar, nos pide el papá de la muchacha, nos piden: pan, huevo, panela, galletas, cigarros, nos piden chiles, nos piden café, unas bolotas de masa, como unos tres o cuatro albules de tamal, nos piden cuatro albules, nos piden dos de pozol, nos piden dos de blanca y dos con chile, como unos 300 o 400, y eso es lo que nos piden y la familia igual, eso es lo que nos piden en el casamiento.

Otro de los cambios que algunas personas ven favorables que los jóvenes se conozcan en la calle y que la decisión sea más de ellos que de los padres:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> Dice él que está bien eso, que eso ha cambiado porque cuando no está bien, que llegas a esta puerta a pedir, pero no te abren la puerta. Aunque ahí estás hable y hable y hable, no te abren la puerta. Porque quiere ver también el papá si de veras es cierto lo que quieres, te hace una prueba, tienes que hacer esos viajes hasta que el papá valora, "¡ah sí! Ese señor

> ahora sí viene con verdad, entonces sí le abro la puerta", pero hasta cuando ya hiciste 10 o 15 días, eso el costumbre anterior, y eso dice que es malo. ¿Por qué? Porque te da vueltas y vueltas y vueltas y vueltas, pidiendo y pidiendo y nada que no te da el permiso. Pero ahora dice "*está más mejor* como está ahorita porque se conocen la calle".

Otra de nuestras preocupaciones fue preguntar si cualquier extraño podía llegar a las comunidades y pagar por la novia. La respuesta fue que en algunos casos sí puede ser:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> Pero como su papá no se presenta, ora tienen que mandarlo a citar el papá del muchacho pero ya con el mayordomo, ya no en la casa del papá de la muchacha. ¿Por qué? Porque ya ahí le dan condiciones también. Le van a decir qué le dan de condiciones para que el muchacho obedezca, pero ya se encarga el mayordomo. ¿Por qué? Porque no es de aquí, porque el papá no se presentó a pedir directo en la casa de su papá de la muchacha. Es una costumbre que tienen, por eso nombran mayordomo. Es un trabajo que tienen por ese lado.

Y como no todos pueden tener a la mujer que desean, hay casos en donde son rechazadas las peticiones del varón:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Llegaban a pedir en su casa a las muchachas, llegaban los papás de la muchacha, mientras el muchacho quedaba debajo de los cafetales, esperando qué respuesta le tenían. Cuando estaba chiquita me tocó ver cómo pedían a mi tía y mi abuelito no lo aceptó al muchacho, y le preguntaron a mi tía si quería con él; no, si yo no lo conozco, dijo mi tía, eso alcancé a escuchar y digo, pues sí tiene razón, me imagino, así fue que empezó ese cambio, pero no lo aceptaron a ese muchacho. Ya cuando no lo aceptan, ya no llega. Creo que este muchacho llegó tres veces, pero le dijeron de una vez que ya no viniera, porque aunque vengan tres o cuantas veces le van a decir que no, entonces así le dijeron, claro que no.

Y también se pueden presentar casos en donde se exige la devolución del pago que se dio por la mujer:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> Sí, la muchacha se casó, pero a los pocos tiempos tuvieron problemas –no supo atender su esposo y no tuvieron familia, no tuvieron niños y lo pegó el muchacho a la mujer–, la mujer viene en su casa de su papá, ahora sí, el varón, el esposo tiene que hablar con su suegro de que le devuelvan mitad de su gasto que dio, porque no hay niño. Pero si tienen un niño, eso sí que no, al contrario, el marido tiene que dar unos tres o cuatro mil o hasta cinco mil pesos para que crezca el niño. Así lo hacen. Ese es el costumbre de aquí.

5.6.3. CONSEJOS PARA UN BUEN MATRIMONIO

Un elemento sustantivo que nos ayuda a comprender la organización patriarcal indígena, es la transmisión de valores que podemos reconocer en los consejos que dan los padres a los nuevos esposos. Los testimonios reflejan el peso de la familia, la comunidad y todo el orden social masculinizado de las comunidades originarias:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Ahora es diferente, si se encontraron ya por ahí, o si ya está acostumbrada, entonces es más fácil ya pedir. Pero ahora ya es más caro, son pocas las familias, ya que los papás cobran 5 mil, 6 mil, 8 mil o hasta 10 mil. Los demás ya quieren mayor pago a la muchacha. Entonces aconsejan a la muchacha los papás, los padrinos, tías, tíos. No se obliga el casamiento de registro civil, ni el de la iglesia. El mayor valor y respeto es que se respete a la muchacha, a su nueva pareja. La familia se junta y aconseja a la muchacha y al muchacho que se lleven bien, que se respeten, tiene que obedecer lo que dice el marido y de acuerdo con lo que dice el marido: si es chofer o si se levanta temprano, ella se tiene que levantar media hora antes para preparar el café o si se quiere llevar un lunch. Debe aceptar la muchacha “mañana debo de levantarme a las cuatro”; entonces la muchacha debe de levantar antes para preparar el desayuno. También el muchacho debe pedir a tiempo su comida y no de regaño, deben hablar sanamente para que tengan una vida mejor, no se sufran, no tengan tristeza. Porque si el hombre es muy cabrón y se pone de exigente, pues la muchacha se pone triste. Se aconseja a ambos de cómo tienen que tomar la vida, de razonar, deben hacerse respeto. La mujer debe de obedecer y el marido mandar pero de acuerdo al respeto,

> darle tiempo también a la mujer porque en cuestión de minutos cómo va a preparar la comida, cómo va a preparar el desayuno. Si se va a ir a vivir ahí con el papá de su marido, tiene que aprender ahí qué es la vida familiar del marido, lo que comen, cómo comen, a qué hora y cómo se levantan; entonces debe aceptar como es a su suegra. Tiene que estar pegada a la suegra, porque sabe cómo comen sus hijos, su marido. Entonces la nueva nuera tiene que ver así si es que tortilla chica o tortilla grande. Porque en las comunidades está la tortillota y doble; tiene que batir, si es muy caliente que el muchacho toma el pozol pues tiene que batir muy caliente y rápido o si es medio tibio tiene que aprender la muchacha.

Hombre, autoridad de Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

> I: O sea, a él le pagaron tres mil pesos por su hija, él no quería pero como lo obligaron.
>
> E: ¿Lo obligaron?
>
> I: Su hija es la que se casó con un muchacho, se la robaron primero y fue llamado de la presidencia porque el muchacho que se robó a la hija fue a decir con quien estaba. Él no quería nada de dinero pero le dijeron tienes que cobrar de los tres barrios, fue presionado por la autoridad para cobrar. Le decimos que obedezca, que apoye a su mamá, que cuide a los borregos y si tú lo obedeces y no aceptas que te hablen en la calle y así te critica la gente porque por eso pueden decir que no eres una buena mujer, así le dije a mi hija. Si se encuentran con un hombre que quiera a la mujer y después cuando ya esta grande, si te quiere un hombre mándalo a pedir en la casa, entonces se juntan los tres barrios para que así, si obedece esa mujer tiene que ir muy bien y entonces tiene que apoyar su mamá, apoyar a cuidar los borregos. Si termina su trabajo le damos la idea, le damos la razón.

Principal de Oxchuc. (E 21: H-46, Oxchuc)

> “Cuando se casan formalmente, se pide consejo a los abuelos, al papá, al tío, no tuvo esa oportunidad, desconoce totalmente el buen comportamiento y el malo, todo tiene su consecuencia. Si se porta uno bien hay buenos resultados, si se porta uno mal pues claro que tienen que ir mal las cosas, entonces esa oportunidad no les toca, por eso lo toman como juguete”.

Presidenta del DIF de Oxchuc. (E 23: M-63, Oxchuc)

> Salen los familiares de la muchacha, porque es todo en la casa de la mujer, no del hombre, y entonces le dicen “te vas a ir y nada de qué vas regresar, sabes que te vas a ir, que te vas a olvidar de todas las costumbres de la familia de nosotros y vas a agarrar las de tus suegros”; “vas a entender que lo que vas a hacer, hija, es levantarte temprano para que le des algo a tu suegra, a tu suegro, para que les des su atolito, darle su desayuno, te levantas y les das su agüita caliente para que se laven las manos”, en aquel tiempo. Esto es lo que se le da a conocer a la muchacha, entonces ahora con el muchacho le dicen si lo pensó bien, lo decidiste por mi hija, lo conociste muy bien, lo pensaste bien, porque ahora, por irte por mi hija, lo analizaste bien, y no quiero que como perros y gatos, que me la trates mal, que andes con tus cigarros, ver golpeada a mi hija, entonces ahí se hace el arreglo, y así ya se empieza, porque ahí si nos pagamos seis meses de paga para el muchacho, y aparte lo del dinero, porque uno, al principio no sabe cuánto va ser de dinero, porque eso es aparte. Entonces le dicen, mira hija, “te vas a ir con tu suegra y los tienes que obedecer lo que dicen tus suegros, atender bien a tus suegros, entonces mira tú y el joven van a ser los dos seis y seis, va a ser una semana mi hija, una semana aquí y una semana allá, a ir seis meses con tu suegra, seis meses con tus suegros, unas veces en la casa de la mamá y así”. Y si en lo que se completa un año, ya se paga el año, así es nuestra costumbre, entonces viene la muchacha con sus suegros ya no se va con su casa de su mamá, entonces ya tiene que pedir permiso a sus suegros cuando llegan a la casa del muchacho, así tiene que ser, así es nuestra costumbre.

La repartición del pago de la novia entre los parientes masculinos del papá de la novia es explicada por las siguientes razones:

Presidenta Municipal de Oxchuc. (E 14: M-35, Oxchuc)

> “Tiene que entregarte los tíos de parte de tu familia para que no tengas ningún problema, para que tengas que casarte, tener tu esposo y tener bendición y por si anda en malos pasos, que nadie se entere, porque no pasar vergüenzas, para la boda tiene que salir todo bien”.

Presidenta del DIF de Oxchuc, (E 23: M-63, Oxchuc)

> Pues para darnos según nosotros como mujer, porque que los tíos tienen más fuerza como hombres, y si uno de los tíos ven que una de mis hijas ya tienen cargando sus bebés, sin que les dijeran pues cómo conoce al yerno, ni fueron invitados dicen: “¿qué, pues donde comí carne? ¿Dónde

> lo agarró su hija?" Ahí viene la solapa, entonces dicen al papá de la muchacha, nos toca como papás de la muchacha responder por ella "¿qué pasó? ¿Cómo que no conozco a su marido? ¿Quién le dio consejo? ¿Por qué no nos invitó?". Entonces por eso es mejor, tiene que ser así, más que nada para que no nos dé vergüenza a los papás de la muchacha, se encuentra a un tío por ahí la muchacha, entonces ya tiene la cara levantada la muchacha, y dice, "tío, cómo está usted, y dice el tío: vente, hija, y ya se sabe que sí lo invitaron".

Respecto al pago en efectivo por la novia, durante las entrevistas también pudimos recoger posiciones en contra de la deformación de esa práctica cultural, como se aprecia en los siguientes testimonios:

Mujer de Chamula, (E 9: M-37, Chamula)

> Sí estoy de acuerdo que conviva con la familia, eso es uno, eso y lo normal; pero ya quedar y eso de convivir después la mamá o el papá, que tienen un fajo de billete; haz de cuenta que estás vendiendo algo. Y para mí eso no se vale, pues porque supone que se casa tu hija o tu hijo y hace su propia familia, ya va a hacer su propia familia y no se vale pues, llego a sufrir como ella me comenta para (inaudible) "A mí no me vas a (inaudible) los fondos de animal para que me temas", así me dijo; yo no soy un animal, lo que quieras ahí lo (….) un cafecito una comida, lo que pasa que no me gusta. Para mí también, para mí eso no me gusta; y ese es el acuerdo que tenemos entre la familia y nosotros. Pero hay otras familia que la verdad, piden 40, 50 mil pesos y cómo que no. Pero bueno, pues sí llegan a pedir permiso como lo normal, pero, ya a la hora de (inaudible) hacen el convivio y ahí se pasa el fajo de billetes y según ellos es lo que piden, yo también lo digo porque lo piden, no, porque los hijos no crecieron simplemente aquí. Necesitó de comida, necesitó de medicinas, necesitó de ropa, por eso mismo nosotros lo pedimos. Y bueno pues, por una parte, pues, yo creo que sí está bien, pero para mí es mucho, bueno, no si quieres un hijo unos mil o 2 mil pesitos, pero cuando ya ha trabajado como que, como que ya no.

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Mis papás dicen que mis abuelitos tampoco eran exigentes, de lo que traigan, decían, ni tampoco recibían dinero, por eso nosotras no somos pedidas por dinero, eso se ha respetado, no nos vendemos, pues. Eso

> ellos ya lo interpretaron, mis abuelitos dicen: "porque eso quiere decir que las estoy vendiendo como una vaca", como que no estoy recibiendo dinero interpretaron así, pero entonces eso, uno se va acostumbrando. Entonces por eso no estamos acostumbrados *de* recibir dinero, de algo de su voluntad, y, por ejemplo, fruta, de lo que uno consume, pero no dinero que nos den. Pero eso no quiere decir que ya se va para siempre. Veo que mis papás lo que hacen también, les dan un poquito de dinero a mis papás, de sus paguitas, cada quincena él les da. Y allá también, pues no recibimos herencia, ahí en Tenejapan no, las mujeres no recibimos herencia, los hombres sí. Lo que me decían también mis papás que no les pedimos dinero porque nos dijeron que era mejor que nosotros disfrutáramos del dinero, pueden comprar sus ollas de lo que van a necesitar, sus cobijas, en eso pueden gastar ustedes, porque ya nos vamos a vivir solos, ya no vamos a vivir con el papá.

Y dentro de todas estas configuraciones sociales, dónde queda el concepto de amor en las comunidades, qué piensan las nuevas generaciones:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Depende de lo que ellos quieren entregar, dinero al momento es como una recompensa, digamos, y está bien porque es su voluntad, pero en mi caso no es así, y que tal que no tiene dinero mi esposo o que no tenga también, entonces qué le voy a dar; si hay que llevar algo, pero no tanto, algo más sencillo. Lo importante es que nos amemos, que nos tomemos en cuenta, que haya amor pues, porque hemos escuchado que nos roban sin preguntarnos si nos gusta o no, o si queremos irnos con ellos, pero lo que he vivido con mi esposo es diferente porque nosotros sentimos un amor, nos gustamos, nos conocimos como somos, ahora sí que está uno seguro.

Como hemos explicado, en la tradición tzeltal y tzotzil el pago de la novia es una práctica que puede equipararse a el matrimonio occidental, sin representar esto la venta de un ser humano, es por ello que en las comunidades, también se perciben posturas que están en contra de concebir a la práctica del pago de la novia como venta de mujeres y niñas:

Presidenta Municipal de Oxchuc. (E 14: M-35, Oxchuc)

Hay papás que dicen: es que yo ya comprometí desde chica a mi hija y, pues así que, aunque tú no quieras pues, te vas porque te vas y es ahí en donde empiezan los problemas, porque el papá se impone porque ahí pues ya hay un trato y, entonces ahí sí vende a la muchacha por un valor económico y pues cuando él acepta el dinero, pues también. Pero en realidad no es como se ha venido pensando, como se ha venido diciendo, no es la venta de mujeres, son prejuicios que siempre surgen. Sí hay papás que dicen, pues por mi hija quiero 15 mil pesos para mí solito, pero la mayoría se dice de la concesión de decir que si hay dinero que darle al papá, para repartirlo con los tíos que sepan que ya se casó, pero es el saber que mi papá lo aprobó, así es inicialmente, Entonces, no van hacer brujería, ni va haber brujería en mi matrimonio, gracias a los tíos. No es el dinero así porque sí, ¡hay un por qué se da el dinero! No es la venta de mujeres, es simplemente la tradición para que la familia viva feliz, no es así porque sí.

Pasado Autoridad de Zinacantán. (E 26: H-36, Zinacantán)

Están conscientes de que no está comprando, lo está dando de una manera voluntaria por llevarse a la muchacha, pero yo no lo veo como una venta, porque una venta es "¿cuánto vale tu hija? Pues es tanto" y se lo lleva sin su consentimiento, pero ahí ya hay consentimiento de la muchacha y todavía le preguntan a la muchacha ¿cuánto quiere tu mamá? "No sé, lo que le quieran dar". Es una forma de agradecimiento, en vez de llevarle (…) no sé (…) dos toros. Por eso yo no quiero verlo así como venta, porque a la venta no le encuentro un término así bien. La venta se tiene que tipificar como un producto o como una mercancía que se está negociando sin el consentimiento, pero cuando hay consentimiento, entonces no se puede considerar como compra".

E: ¿Cómo se llama esa práctica en lengua? ¿Cómo le dicen?

I: El proceso le dicen *Jacol* que es la forma de pedir a la novia. Se da el gasto ya que se concluye el *Jacol*.

E: ¿Cómo se llama eso en lengua?

I: Cuando ya se llevan a la muchacha y le dan el dinero le llaman *Ochentana*. Traduciendo literalmente, *Ochentana* es "entra en la casa" porque la muchacha ya entra a la familia; así es como se da.

E: Y pensando, por decir, que fuera un producto, ¿tú la vendes y ya te olvidas? ¿Así es? ¿En este caso se da así, o todavía la mujer puede ver a sus papás, fiestas que la invitan y todo eso?

I: Exactamente, por eso le digo que yo no puedo ver como venta, la venta es como de "llévate esta agua"; no vas a estar pidiendo. En cambio, ahí no se puede considerar como venta, porque después del dinero, después de todo, hasta los papás de la muchacha, si tienen terreno le dan herencia, lo toman como hijo, lo van a visitar, incluso cuando dan a luz, la hija que dio, pues se van una semana, 15 días, para ir a lavarle la ropa del yerno o si están solos ir a cuidar al bebé, darle de comer a su yerno. Hay una reciprocidad de ayuda entre el novio, los suegros y los suegros de la muchacha; hay una relación íntima. Independientemente del dinero, se da como una cosa muy formal. Por eso yo no veo el concepto de venta; si fuera venta, te vas y si te matan pues que te maten, ahí, ahorita ya no eres nada. Tantito le golpean a la hija y ahí están los papas atrás. Yo siempre he dicho que es error, cuando ven "es que me quería vender mi papá", está mal interpretado y sólo quiere dar una difusión, porque o tuvo un conflicto con su novio y ya tenía compromisos el papá, y entre el papá y la hija hubo un conflicto, pues, se la vio fácil hacer ese tipo de concepto. Pero para mí no hay venta.

Es todo un ritual, no es venta. Usted mismo lo puede ir a comprobar así: "oiga, ¿cuánto quiere por su hija?" Lo van a mandar a la fregada porque para ir a dar el dinero, tiene su forma. Aparte de que llevas dinero, si es de familia grande tienes que llevar refresco, dos cajas de cerveza, tus canastas, tu pan y el dinero que llevas. Es algo tradicional, tiene una mantita que van forrando y se lo llevan en el morral de cuero que traen y el principal, el que coordina toda esa actividad, va y le entrega así con las botellas de trago y todo. Es muy ritual.

5.6.4. SE HUYEN

Otra práctica común equiparable al matrimonio en occidente, radica en iniciar una relación de vida en pareja sin el consentimiento de los padres. Esto es; las y los jóvenes deciden vivir juntos y de común acuerdo huyen o escapan de sus hogares para iniciar una vida matrimonial.

David Robichaux (2001) realiza una breve revisión bibliográfica y sugiere la amplia difusión de unas prácticas prematrimoniales específicas en las capas de la

población mexicana de origen indígena, que él denomina *uniones consuetudinarias mesoamericanas* que son formas en las que el "robo" y el "pedimento" son el sustento de su argumentación. En los casos que presenta, llama la atención la similitud de la forma en que se inicia la cohabitación. La gran coincidencia en la práctica y el notable trasfondo ritual común, junto con la existencia de un sistema familiar mesoamericano, señala la conveniencia de comprender el fenómeno dentro de una tradición cultural específica, la mesoamericana:

> Unión consuetudinaria mesoamericana, para resaltar la importancia de ver el fenómeno de la unión libre como paso previo al matrimonio civil y religioso, dentro del contexto de un sector específico de la población mexicana que tiene una tradición cultural propia, con prácticas matrimoniales distintas de la ortodoxia católica occidental, aunque indiscutiblemente afectadas por ésta. (Robichaux, 2003:207).

Como ya vimos en el apartado anterior, el pago de la novia es una forma de matrimonio tradicional, que nos está regido por las leyes civiles ni eclesiásticas.

En las entrevistas destacó la importancia actual de la práctica conocida como "se huyen", que es una alternativa al matrimonio tradicional de pedimento de la novia. Esta práctica cultural es muy similar al "robo de la novia". Que en realidad no es un "robo" sino un acuerdo entre los novios para fugarse e iniciar una vida conyugal.

Como práctica cultural, "el robo de la novia", ha sido documentado en varias comunidades rurales del área mesoamericana. Ésta puede entenderse como una secuencia de eventos en la formación de las uniones, como un guión cultural prescrito: *fuga, dar parte, perdón y concierto*. Algunos ejemplos ilustrarán mejor esta situación.

D´Aubeterre describe de forma exhaustiva "el robo de la novia", en sus diferentes variantes, además realiza una breve revisión sobre algunos autores que han descrito esta práctica. "Diversos autores ponen de relieve el marcado incremento de esta estrategia entre nahuas, mixtecos, totonacos, tzotziles, por sólo mencionar a grupos pertenecientes a una región pluriétnica que comparte principios semejantes en materia de prácticas matrimoniales" (D´Aubeterre, 2000:227).

En San Miguel Acuexcomac, Puebla[11] (donde D´Aubeterre hace trabajo de campo), son cuatro las modalidades del “robo”: rapto, violación tumultuaria; rapto, violación; violación, fuga concertada. Las dos primeras formas son acciones perpetradas por venganza entre familias, por desaire de la mujer, cuando la mujer tenía dos novios a la vez, o por “diversión” masculina. En el rapto-violación nunca se repara la afrenta con el matrimonio. Es la afirmación del dominio masculino sobre las mujeres, quienes en su mayoría estaban desprotegidas socialmente, al carecer de un hombre que las protegiera. Nunca se denunciaba a las autoridades. La tercera forma se refiere a la acción de raptar a una mujer ya pedida en matrimonio o con el fin de hacerla su concubina. Finalmente, la fuga concertada es el común acuerdo de la pareja para hacer vida en común.

Sobre las dos primeras formas que define como rapto y que tienen como instrumento principal la violencia física y sexual, se constituye:

> “Una afirmación de poder que saca ventajas de la situación de debilidad de un potencial donador de mujer, de aquel que carece de los atributos económicos, sociales, de capital simbólico necesario para que una alianza con él resulte deseable. Se trata, en suma, de un abuso de poder y no de una maniobra que tiene como propósito el establecimiento de una alianza.” (D´Aubeterre, 2000: 280-281)

Y la fuga concertada:

> “Sería un recurso de maniobra que el mismo sistema matrimonial pone a disposición de los más débiles, de los que están menos dotados del capital simbólico necesario para asumir los retos implicados en la petición de la novia. Esta modalidad de "robo", en su típico accionar, pretendería nivelar las disparidades entre las partes potencialmente concertantes, aún más allá de las desproporciones que siempre existen entre la posición de superioridad del donador y la posición de inferioridad del donatario, característica principal de este sistema de intercambio indirecto de mujeres”. (D´Aubeterre, 2000:281)

La investigación de D’Aubeterre es el análisis más completo sobre el robo en sus diferentes modalidades.

---

[11] En el mismo estado de Puebla, en una comunidad del municipio de Chietla, Rodríguez y Keijzer (2002: 110-111) hablan de la “*fuga concertada*... los novios deciden irse a la casa de los padres de él o bien a la de algunos de sus parientes; después de tres o cuatro días, los padres del novio y los mismos novios acudirán a pedir perdón a los padres de la novia en una visita ritual en la que suelen llevar bebidas y regalos (frijol, maíz, pan); en tal ocasión se establece una fecha para la boda. Cuando el padre del novio tiene suficiente *dinero los casa*, primero por el civil y luego por la iglesia; pero independientemente de esa decisión, la novia seguirá viviendo en la casa de sus suegros. En muchos casos, y por razones económicas, la ceremonia del matrimonio puede ocurrir varios años después. Será igualmente el padre del novio quien decida cuándo se casen y cuánto se gastará en la boda; para entonces la pareja puede haber tenido varios hijos”.

En el estado de Guerrero hay algunas descripciones del robo de la novia. Catherine Good (2003:161) menciona que para los nahuas de la cuenca del río Balsas, “huir” es un acto en el cual “la muchacha simplemente sale a escondidas de su casa, pasa la noche con el joven y después él la lleva a su casa familiar; a veces, la pareja 'huye’ a un centro urbano y los dos se quedan abiertamente en un cuarto de hotel y empiezan a vender (artesanías) juntos, una semana o más, antes de regresar a la casa del padre del muchacho en el pueblo”. Esta modalidad la utilizan los novios para evitar “pedir” a la muchacha y esperar “varios meses o hasta más de un año”. Al pedir “el perdón”, el varón está más confiado en recibirlo al enfrentarse a la familia de la novia ante un hecho consumado, la relación sexual. En la misma zona, Goloubinoff (2003) habla de las razones del robo de la novia como una costumbre negada. Esta costumbre es una acción realizada por los jóvenes en contra de la autoridad de los padres, quienes esperan mejor partido para sus hijos. Además, es una prueba de convivencia antes de realizar el matrimonio oficial. Por otra parte, en la Costa Chica del mismo estado, Haideé Quiroz (2003:192) describe *el juir* como una celebración en donde se echan cohetes, se consume licor y si es posible, se prepara algo de comida; a esto se le llama “remojo” de la novia. Al otro día, los familiares del novio y una persona con parentesco en la familia de la novia van a la casa de la novia a avisar y a “pedir parecer”, para formalizar la relación y arreglar la fecha de la boda. En pocos casos, cuando la familia de la novia es pobre, la novia es “quitada” al novio, y el novio debe pagar alguna cantidad por la novia. Este suceso puede ir en perjuicio de la novia, porque “ella no se podrá casar bien”; su futuro puede ser el de madre soltera, prostituta o amante, aunque también es frecuente que las mujeres, a pesar de esto, logren uniones estables.

En el estado de Veracruz, algunas investigadoras también describen el robo de la novia. Rocío Córdova (1997:26-27) menciona, para Quimichtepec –comunidad cercana a la ciudad de Xalapa–, que el rapto de la novia es la forma más usual de iniciar una relación conyugal. Los jóvenes acuerdan una fecha para que la joven se fugue, lo cual se da porque la muchacha está embarazada o sus padres no aceptan su relación. A los dos días la pareja regresa al pueblo a “pedir perdón” a la familia de la novia. La autora destaca que a veces el perdón no se otorga y se desatan conflictos familiares, pero al nacer el primer hijo de la pareja hay reconciliación. En el municipio de Boca del Cielo, cerca de la ciudad de Veracruz, Ponce (2006: 152) describe la misma práctica como una forma de obligar a las familias a aceptar la unión de los jóvenes. Después de ocho o 15

días, la nueva pareja regresa y se instala en casa del novio; más tarde, acompañados por los padres del novio van a la casa de la novia a pedir "el perdón". Este acto legaliza la unión –medie o no matrimonio civil o religioso.

Con los mazahuas del Estado de México, Oehmichen (2002: 66) menciona que el robo de la novia engloba dos modalidades, el rapto con violencia y la fuga concertada. La autora destaca que "si una mujer es 'robada', ya no puede regresar al hogar paterno, ni casarse con ningún otro hombre. Una vez unida conyugalmente, la mujer puede ser golpeada, a veces de manera brutal, sin que su familia de origen la reciba de nuevo en su casa".

Con base en las referencias anteriores, presentamos cómo se da esta práctica en Los Altos de Chiapas a través de testimonios de las personas entrevistadas que reportan de qué manera algunas y algunos jóvenes ya no se sujetan, como antaño, a los designios de sus padres y, de común acuerdo deciden huir e iniciar una vida matrimonial.

E 21: H-46, Oxchuc

> "Primero se pedía permiso con los papás de la muchacha para platicar con ellos, pero es que ahí ya también, las muchachas ya sea en el camino, ya sea en la escuela, en un baile, ya se le busca, voy a hablarle a mis papás para ver qué dicen, ahora ya cambió, ya no existe eso de que pedimos permiso primero, ahora primero nos llevamos a la muchacha, ya después sólo entran juntos a la casa a pedir perdón"

E 22: H-32, Oxchuc

> Ahorita ya se enamoran y se la llevan a su casa el hombre y ya llegan a su casa con uno dos, tres vasos de refresco y ahí acabó.
>
> E: ¿Y sabe usted cuánto daban de dinero anteriormente?
>
> I: Anteriormente se gastaba como 4 mil pesos, pero ahorita depende del padre, si llega a razón o no; si no llega a razón tiene que pedir dinero o conseguir el muchacho que robó la mujer. Si pide 6 mil pesos le da 6 mil, y si le pide 8 mil pesos le tiene que dar 8 mil.
>
> E: ¿Y por qué piden más o por qué piden menos?
>
> I: Depende, pues, cada uno de sus padres, cuánto vale una mujer; a veces se altera porque no tiene límite, pues, depende de cada quien cuánto pide de dinero porque cada quien tiene su pensamiento, no hay un reglamento, pues cada quien pide su dinero. Entonces, verá usted,

> hay quien lo paga o no lo paga y así es hasta ahorita. Yo cuando casé, mi suegra no me pidió mercancía, nada, sólo me dijo que tenía yo que cuidar a mi esposa, pero ya llegué hasta aquí y ahorita sigo con mi mujer que está en mi casa, porque yo estoy ahorita en ayuntamiento.
>
> […] Bueno no, digamos que no robé a mi mujer, robando quiere decir que yo la traje así. Es que por gusto fue, también me siguió ella, llegamos a un acuerdo y luego yo tuve que pedir disculpa a su mamá y también me llevó con mis hermanos y después llegamos a un acuerdo, junte a mis hermanos porque ya no vive mi papá y nos ponemos en un acuerdo con mis suegros, que si yo iba a pagar moneda y, por fin, después dijo que no, nada más me dijo cuida a mi hija y así fue.

E 24: H-70, Tenejapa

> Hay que ir a la casa ya con el papá, ya con la mamá, siempre te preguntan qué cosa buscas, venimos a visitarte, si es bueno, se contesta bien, si es malo le contesta mal y con un garrote. Vas unas dos o tres veces, si no se pudo, pues no se pudo. Por eso, ahí empezó cuando ya se salen solos, como ahorita. Actualmente está jodido ahorita, porque ya se van solos, ya no se pide. Sí, y de ahí llevan voluntariamente a la muchacha a la casa del muchacho y ya el papá del muchacho tiene que ir a pedirle perdón del error que cometió su hijo. Ahorita hay dos cosas, y ahorita hay veces que no, solamente las dejan embarazadas, a escondidas, ahorita ya embarazan, mucho embarazo en adolescentes.

Y a pesar de no seguir el modelo ideal para iniciar una vida matrimonial, el hombre está obligado a pedir perdón y también a dar el pago o gasto correspondiente por la mujer:

E 21: H-46, Oxchuc

> Ya el papá, el suegro va a decir que es lo que necesita, si va a querer efectivo o si va a querer cosas, por ejemplo, en la gente que habla tzeltal es diferente lo que piden ellos: su carne, sus tamalitos, el frijol entero al que se le llama pitul, y su carne, su pan, su refresco, su trago. Ellos no acostumbran hacer baile, pero en la gente, así, mezcladora, también hay gente a la que le gusta hacer lo que hacen los demás, pero no utilizamos que padrino de pastel, que padrino de trago. Ahí nomás un padrino para el sacramento, pero el novio lo saca todo, el novio cubre todos los gastos, el que va a casarse, que hace una comida. Entonces, ahí nomás está la situación, que nosotros en la actualidad vemos un cambio. Antes

> era más, para nosotros, más decente, más razonable, a lo que ahora, el papá de la muchacha, lo quiera o no lo quiera a ese muchacho que ya está con su hija, ni modos de regresarla si ya (…)

Muchos testimonios coinciden en que ha sido la escuela el principal agente del cambio en los usos y costumbres, principalmente en los arreglos matrimoniales.

E. 24: H-70, Tenejapa

> Es un desorden, porque ya se van solitos los muchachos, ya no es jaloneo, y cambiaron por la escuela, porque aquí no somos como en la ciudad, éramos más cerrados antes. Ahora, cuando viene la escuela, los niños empiezan a jugar, agarran confianza, viene una mala costumbre, porque ya se empiezan a conocer, se empiezan a acariciar, pobre mujer, como quien dice, y no se aguantaban. Se veían en San Cristóbal y el beso y el abrazo, claro, yo no aguanto, dice nuestro paisano aquel y también las mujeres no se aguantan. Porque tantito agarran la confianza, es donde cambió la costumbre, donde se entregan las mujeres, no se saben cuidar".

5.6.5. NOVIAZGO: HISTORIA DE VIOLENCIA PATRIARCAL Y FAMILIAR

Finalmente, exponemos un caso que parece sintetizar lo explicado hasta ahora y ejemplifica cómo la mujer es víctima de toda una serie de violencias para asegurar que sea obediente y se ajuste a las nomas culturales. Como afirma Michell Mathieu, "ceder no es consentir, ceder es la única forma de sobrevivencia".

E 25: M-32, Tenejapa

> I: Y me dijo: Sabes, hay algo que te quiero decir.
>
> -¿Qué? Le digo.
>
> -Es que me gustas, me dijo.
>
> Y yo le dije, ¡ay, así todos me dicen!
>
> -¿De verdad? Sí, le digo.
>
> - Fuera de relajo, me gustas, quiero salir contigo, ser tu novio, o ¿qué te parece si salimos juntos? –dice.
>
> - Ay, déjame pensar, le dije. Y él que agarra y que me besa y no me pareció ese beso, porque fue rápido pues.
>
> -Bueno, ahí nos vemos, le dije, porque como que medio me molesté.

Entonces ya en la tarde de todos modos nos teníamos que ver, entonces me dijo:

-¿Qué te pareció el beso? Discúlpame si te molesté, perdóname.

-Ah, no te preocupes.

Y como no tuvimos clases, entonces nos venimos juntos otra vez caminando, sí, así fue, y me dijo: “yo no quiero jugar contigo, quiero que nos conozcamos y ya si funciona está bien, si no pues no, depende de ti, me dice”.

-Bueno está bien, le dije, como de por sí ya me latía también mi corazoncito, pero sí me cayó mal que me haya hecho eso, no me pareció, porque yo pensaba otra cosa como se diera, pero no, así fue.

Entonces, empezamos a salir, me invitaba al cine, me invitaba a una cena. Y en una ocasión era la fiesta de Zinacantán, nos gustaba la fiesta, pero no solos, íbamos con mis amigos, amigas, igual él andaba con sus amigos, igual íbamos a un baile, pues.

Y una ocasión llegué tarde, eran casi las 11 de la noche, entonces ya estaba mi papá. Como él, pues, ha hecho sus reglas que debemos de llegar temprano, entonces cuando llegué ya te imaginas, me pegó.

(Los padres controlan a golpes a sus hijas para que no experimenten nada antes del matrimonio, a eso le llaman “chicotazo”, control del padre sobre la sexualidad.)

E: ¿Pero ya sabía que tenías novio?

I: No, porque él no me daba permiso. Bueno, antes de eso, cuando estaba yo en la secundaria, él me llamó la atención que yo no me metiera con varios muchachos, aunque me dijeran, me bajarán las estrellas, aunque te ofrezcan palacio, como dicen, no, porque los hombres son muy mentirosos, así me dijo mi papá. Y también: yo no quiero que a donde quiera vayas a tener hijo, porque yo no voy a mantener nietos de otros hombres. No, aquí yo te voy a dar tu educación pero échale ganas. Sí puedes tener amigos, pero nada de que te estás metiendo con uno y con otro. Entonces él tenía esa mentalidad.

Pero a veces, yo me puse a pensar, como, a veces, te digo, que me engaña. El primer novio que tuve se metió en la drogadicción, eso no me gustó, y ya el otro, pues, me mintió. Él fue al contrario, él me dijo: “yo soy pobre, yo no tengo papá, por eso estoy haciendo la lucha al estudiar”, así

me dijo el que ahora es mi esposo. Primero debemos conocernos y así fue, fuimos a Zinacantán, llegamos tarde y ya cuando llegué tarde a mi casa a las 11, ya me estaba esperando mi papá y decía ¿por qué a estas horas? Y me agarró a chicotazos.

E: ¿Cuántos años tenías?

I: Aproximadamente 16 años, y mi papá me decía ¿qué tal si te pasa algo? Y ya después de eso pensé lo peor de mi papá, porque cuando llegué con mi novio (que ahora es mi esposo), me dijo que seguro yo ya venía de estar con él, ya no eres señorita, te vamos a mandar a checar con el doctor. Pero si no he hecho nada, le dije, y me va a checar; y ¿si se aprovecha de mí el doctor? Pensé. Entonces, le hice creer a mi papá que sí, en realidad había estado con mi novio, porque tenía miedo de que me llevara a checar con el doctor; inventé.

Le digo a Juan, que era mi novio, que me había regañado mi papá y que había pensado que ya hicimos el amor. "¿De verdad le dijiste eso?", me preguntó. Sí, le contesté, y que me quiere mandar al doctor, y en la tarde me van a checar, y si me hiciste algo, te van a demandar, le digo.

Juan se puso a pensar y entonces me dice: "y ¿qué te parece si nos juntamos? ¿Y qué tal si encontramos más problemas? Pues ya le decimos que pasó y pasó". Nos pusimos a analizar: bueno, si me voy con el doctor y me va a checar que no y en realidad no pasó nada, y qué tal que me hace algo también el doctor. Se me pasaron cosas en la mente, mejor hacemos así. O ¿qué piensas tú? -dijo Juan-; si vienes conmigo, trabajas, porque yo trabajaba y estudiaba, y así fue que me fui con él voluntariamente.

Y ya pasó una semana y ya fuimos a hablarle a mi papá, pero ya le había platicado mi mamá que no vine a dormir esa noche porque ya me fui con un hombre, ¿de verdad? Pero no lo conozco, dijo mi mamá. Yo le dije a mi mamá que se lo iba a presentar la otra semana, que ya no quiero pleitos con mi papá, porque si ya era un pleito, porque pensaba que porque llego tarde ya había hecho cosas malas.

En la semana fuimos con un amigo, que también es un amigo legítimo de mi esposo, es de aquí, se llama Martín Axat, que Dios lo tenga en su gloria, porque él ya falleció, pero él me llevó a pedir. Pero tú qué eres, le dijeron. Llegamos a la casa; no llevamos nada, bueno llevamos una canasta de frijol, de azúcar, galletas, una canastita muy sencillita, pero antes de eso, me había comentado mi mamá que sí podíamos llegar

> porque iba a estar mi papá. Y ¿qué vamos a traer? Pues yo realmente no lo sé y él también tiene otra costumbre, mi mamá me dijo que mi papá no iba a pedir nada, pero si les va a exigir que se casen en el Registro Civil. Yo pensé que me iba a pegar, pero no, al contrario, ya estaba arrepentido mi papá de lo que me había hecho; después le dije a mi mamá, yo no hice nada, pero como me dijo que me iba a mandar a checar con el doctor, no quería que me viera otra persona.
>
> Entonces ya llegó en ese momento, y ya le preguntaron que si él era el papá de Juan y le dijo que no, que era un amigo; mi papá le preguntó que qué seguridad le iba a dar a su hija. Martín dijo que había platicado con Juan sobre que nos íbamos a casar, él la va a cuidar, que no se vayan a dejar, pero yo quiero hablar con usted. Mi papá le dijo que él quería hablar con los papás del muchacho; pues lo que pasa es que no tiene papá, le dije. Mi papá nos dijo que él no nos pedía nada, “no quiero que me traigan nada. Lo que quiero es el papel, papelito habla”, bueno, sí, de hecho sí estoy de acuerdo, le dijo, y así quedamos.
>
> Empezaron a tomar un poquito de trago, mi papá me pidió disculpas, y me preguntó si sabía bien lo que estaba haciendo y, pues adelante, ¿qué le vamos a hacer? Te vamos a apoyar. Y hasta ahorita así ha sido, nunca me han dejado; cada vez que me enfermo, siempre están pendientes. Y así fue que nos casamos; ya vino el abuelito, y convivimos aquí, no fue en San Juan Chamula, fue aquí en San Cristóbal de las Casas, así fue que hicimos un pequeño convivio con mis amigas, con mi compadre, en ese entonces no éramos compadres, el que me fue a pedir, pero cuando ya tuve mis hijos, entonces ya fue mi compadre, mi primer compadre, pero como falleció, pues ya”.

Apreciamos en el testimonio anterior una historia de vida enfocada al establecimiento de una vida en pareja. También vemos los tipos de violencia a los que está sujeta la mujer; y como desde los usos y costumbres se construye la vulnerabilidad social que lleva a las mujeres a sufrir violaciones a sus derechos fundamentales.

5.7. Poliginia

Otra de las prácticas culturales encontradas entre los indígenas de Los Altos de Chiapas es la poliginia. Varios entrevistados y entrevistadas refirieron esta

modalidad de matrimonio. A continuación, una breve revisión de estudios sobre la poliginia para dimensionar este fenómeno y entenderlo como parte de la cultura indígena, pero, también, como una práctica violatoria de los derechos humanos de las mujeres.

Entre los nahuas precolombinos, la poliginia fue privilegio de los *pillis*, ricos comerciantes y guerreros destacados (Quezada, 1996; López Austin, 1996). Para la época colonial, la poliginia fue practicada por los españoles, mestizos, mulatos y negros como símbolo de su hombría y prestigio social (Quezada, 1996).

En los años 40, Soledad González Montes (1996:34) habla de la poliginia en un municipio del Estado de México como una manera de medir del éxito económico del varón, quien debe estar en condiciones de construir una vivienda y dar apoyo económico a su segunda familia. Una investigación en el mismo estado, entre los mazahuas (Oehmichen, 2002: 69), habla de la poliginia como una práctica que le da al varón poder sobre sus mujeres y los hijos que con ellas procrea, lo cual puede o no proporcionarle beneficios económicos al disponer de su fuerza de trabajo. También le otorga prestigio social frente a los demás varones.

Recientemente, esta práctica ha sido reportada en el Valle del Mezquital como un tipo de alianza matrimonial que saca a la segunda mujer del mercado matrimonial (Franco Pellotier, 1992). En una comunidad nahua del sur de Veracruz, Verónica Vázquez (1997: 184) se refiere a este tipo de familias como una división de derechos entre la primera y la segunda familia, mientras que la primera recibe como herencia para sus hijos los terrenos del padre, los hijos de la segunda esposa están excluidos de este beneficio.

En una comunidad del estado de Tlaxcala, Nutini (1965, 1968) menciona que esta práctica es por “ansia sexual” o por la necesidad del hombre de demostrar su hombría a los demás. Destaca que

> mientras que no hay reconocimiento legal de las segundas y terceras esposas, la poliginia, sin embargo, recibe el reconocimiento social, y las esposas secundarias tienen una posición social definida con los derechos y las obligaciones correspondientes. Además, a diferencia de los casos de arrejuntamiento, la sociedad reconoce y sanciona la poliginia como un arreglo social permanente (…) El establecimiento de una relación poligínica requiere que una mujer o esposa secundaria se vaya a vivir con el marido y su primera esposa o que se instale en una

> casa nueva para ella o ellos; si no, no podemos hablar de una relación poligínica verdadera[12] (Nutini, 1965:127-128).

También, en este trabajo clasifica a la poliginia por tipos, dando como característica principal que un hombre tenga dos esposas solamente:

- Bigamia unitaria. Se refiere a todas las uniones en las cuales el marido y las co-esposas viven en una casa común.
- Bigamia binaria. Se refiere a los casos en los cuales las co-esposas viven en diferentes casas, pero A una distancia corta, y el marido divide su tiempo igualmente entre ellas sobre una base de rotación semanal o mensual.
- Bigamia satelital. Se refiere a todas las uniones en las cuales las co-esposas viven en diferentes asentamientos, el marido reside permanentemente con una esposa, generalmente la primera, y visita a la otra quizás dos o tres veces por semana y puede o no pasar la noche con ellas[13] (*Ibíd*.: 131).

En los primeros dos tipos, generalmente son las mujeres las que comienzan a negociar la relación, razón por la cual se reduce la fricción entre las co-esposas, pero siempre la actitud del marido contribuye enormemente a su éxito. En el tercer tipo, es el marido el que siempre inicia la acción que conduce al establecimiento de la unión; aquí el varón tiene la obligación de construirle una nueva casa a su futura segunda co-esposa. Al contrario de los primeros tipos, la fricción y la desorganización entre las co-esposas pueden alcanzar grandes proporciones, porque hay un antagonismo permanente entre ellas e impide la integración eficaz de la segunda esposa y de sus hijos a la familia y a los parientes del marido.

Oscar Montiel define a la poliginia como:

> Un privilegio masculino, dentro de un sistema patriarcal y como una forma de conyugalidad donde al hombre le es permitido tener más de una mujer a la vez; casado legal y religiosamente con la primera, mientras que con la segunda establece un pacto cuasi-marital donde el trato sexual es visto como trasgresor del orden social. Con la segunda esposa sólo hay un reconocimiento parcial como "mujer de" o "amante-querida de", cuando hay progenie hay un reconocimiento legal de la paternidad de los hijos a través del registro civil y a través del bautizo religioso de las niñas y los niños. Sin embargo, las mujeres no son

---

[12] Traducción no oficial.
[13] Traducción no oficial.

> reconocidas como esposas por los compadres ni por la comunidad en general, sino solamente como cónyuges". (Montiel, 2005:68)

Existen concepciones del mundo que justifican la práctica de la poliginia por la naturalización de lo que llaman "el calor del hombre". Las mujeres de estos tipos de uniones pueden enojarse, pero, mientras "el marido le dé para su gasto y no se desentienda de sus obligaciones como hombre", se hace de la vista gorda al saber que su esposo "tiene su querida".

La poliginia es una práctica cultural ampliamente difundida en el área mesoamericana. Es una forma de dominación masculina porque le es permitido al varón relacionarse sexualmente con más de un mujer a la vez; también es violatorio de los derechos humanos de las mujeres. Lo veremos en los testimonios que a continuación presentamos:

Hombre de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> "Ha habido casos: hombres que tienen cuatro o cinco mujeres tienen su responsabilidad, su gasto. Se informa a las hijas que no vea el marido de su compañera, que aguante y además que rece a la Virgen María que debe tener un marido regular, bueno. Debe ocupar un lugar bueno, con un marido para que tenga una vida mejor".

Uno de los rasgos que se detectan es la capacidad económica del varón para tener más de dos mujeres. Por otro lado se educa a las mujeres para "aguantar". Pero lo que no se dice es que ellas están en una situación de vulnerabilidad social y económica:

Hombre de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> El que tiene dinero, se enamora aquí, se enamora allá; paga aquí, paga allá. Pero no es para su esposa, sino que si lo tiene un año o dos y la abandona. La cosa es que tiene paga. Y las chamacas, donde ven que hay paga, pues lo siguen, aunque tenga mujer, pero lo siguen por la paga; pero eso no es una buena mujer, es una mujer que ya es una mala mujer. El hombre sólo a eso se dedica; y si A la mujer le ofrecen el dinero, pues vámonos. Aquí también hay de esa clase, que nomás andan pagando mujeres y van dejando, pero eso no es un buen hombre también, porque nomas puro dinero.

En el testimonio anterior vemos que un hombre que paga y deja, no es un buen hombre. Además se nota cómo son mal vistas las mujeres que aceptan eso, son malas mujeres, dice el informante. Sin embargo, no se cuestiona al varón, al contrario, se enaltece su papel, se le concede prestigio social. En las relaciones poligínicas es importante tener dinero pero sobre todo ser responsable:

Hombre de Oxchuc. (E 21: H-46, Oxchuc)

> E: ¿Es malo que un hombre tenga varias mujeres?
>
> Tienen esa libertad, nada más que cumplan con su responsabilidad. Si va a buscar otra esposa aparte de la que tiene, pero que no pague consecuencias; que no desaloje a la primera, que cumpla con sus obligaciones de tenerla bien en su casa, sin moverla. Y si le dan otra oportunidad por ahí, de estar con otra esposa, pero le tiene que hacer su casita, comprarle su terrenito, hacerle su casa si hay niños, ver esos niños juntos.

Hombre de Ocosingo. (E 27: H-39, Ocosingo)

> En mi comunidad, hay hombres que tienen dos o tres mujeres, no sé qué suerte tienen. Hay unos que tienen un buen acuerdo con su primera mujer; la otra mujer está en la misma casa. El hombre se hace responsable de las dos mujeres para que no haya pleito. Si esta semana logro 300 pesos, pues aunque no le quede nada a él, tiene que darle 150 a cada mujer. Esos hombres jamás han tenido problemas, jamás han tenido arreglo con las autoridades. Todo está tranquilo porque cuando hay un problema familiar siempre se escucha en las comunidades; hay alguien que pasa y decir que en esa casa tuvo problemas y en esa casa se están peleando; por eso se sabe y así viven algunas personas en mi comunidad.

El varón poligínico debe establecer una buena convivencia para evitar problemas entre las familias y debe procurar que económicamente nada les falte:

E 14: M-35, Oxchuc.

> E: Entonces, es bueno, porque aunque ya tiene una mujer, les da su dinero, ¿y las tienen en la misma casa?
>
> I: Exactamente. No pues si él puede y tiene dinero entonces es un gran hombre, porque tiene dos mujeres y las puede mantener y las tiene bien en su casa a cada una.

Y, sin embargo, no todos los hombres y mujeres entrevistados están de acuerdo con esa práctica:

Presidenta del DIF. (E 23: M-63, Oxchuc)

> "Se ve mal, pues que los niños crecemos traumados con los pleitos, con los disgustos y los golpes. Muy traumados crecen los niños, por ese motivo dejé a mi marido, pues que me pegaba, me maltrataba".

Encontramos voces en contra pero sin posibilidades de lograr un cambio en el estado de las cosas:

Presidenta del DIF. (E 23: M-63, Oxchuc)

> "Me pegaba porque no dejaba que entre la otra mujer; por ese motivo me daba mi golpe. Si antes no me quitó la vida a golpes, porque estaba en sus cinco sentidos. Por ese motivo dije: que se vaya. Entonces dios es tan grande que me dio fuerza para trabajar y mantener a mis cinco hijos y salir adelante; así es mi historia".

Y agrega más detalles sobre la misma relación:

> Estaba casada por registro civil y la iglesia; por ser ama de casa, por no tener un peso en mi bolsa, el señor se enamoró de una maestra. Entonces, como mujer que soy y cómo mis papás me enseñaron a trabajar, cómo vivir, cómo solventar; entonces le dije: sabes que soy mujer, sé trabajar, no porque eres hombre te voy a aguantar. Me puedes dejar aquí, tienes la puerta abierta. Entonces él dice: "está bien, te dejo aquí, en la casa, me voy a ir, yo la busqué". Y me quedé sola con mis hijos.

Algunas mujeres deciden permitir la entrada de otra mujer a su casa; algunas otras pueden permitirle al esposo tener "una casa chica". Y las menos deciden no estar en una relación así. Pero la cultura comunitaria y las relaciones familiares propician que la mayoría de las mujeres de Los Altos estén en una situación de subordinación y, además, se las construye para la obediencia y la resignación. Entonces, se estructura una personalidad femenina con altos índices de vulnerabilidad social que las hace estar en situación de desventaja frente a los hombres y sus prácticas de dominación. Como veremos más adelante, las estructuras familiares y comunitarias tienen construido un orden social que controla a las mujeres y favorece la actuación masculina. Terminamos este apartado con el caso que nos contó una informante:

Esposa de un Ex-autoridad de Chamula. (E 2: M-48, Chamula)

> E: ¿Cuáles mujeres son más importantes en el pueblo o en tu región?
>
> I: Mi comadre Marcelina, ¡esa sí es valiente! Ella es de Amatenango del Valle y se casó con uno de Chamula, esa señora la mató, es muy valiente, no tiene miedo.

Al preguntarle a quién mató, dijo que su comadre había matado a la mujer que vivía con su marido. Y se lamentaba de que ahora su comadre estuviera en la cárcel del Amate: "Esa sí es mujer valiente, esa sí que es de verdad, como debe ser una mujer valiente, nosotras no tenemos el valor" –la expresión es de mucha emoción, gusto y orgullo al decirlo; entre líneas deja ver el enojo acumulado en ella y varias mujeres que no están de acuerdo en compartir a sus esposos.

La práctica de la poliginia atenta contra los derechos humanos de las mujeres; sobre ellas se ejerce violencia física, psicológica y comunitaria. Es una de las expresiones más graves de las desigualdades entre los géneros en la región.

Hasta aquí dejamos el tema de la poliginia. En el próximo apartado abordamos la forma como son construidas las categorías de buen/mal hombre y buena/mala mujer. Pero, sobre todo, cómo son sufridas o vividas por hombres y mujeres.

5.8. BUEN / MAL HOMBRE

Los testimonios nos hablan de cómo se puede llegar a ser considerado buen o mal hombre. Toda una estructura familiar y comunitaria se pone en juego para construir esas nociones de persona. Estos relatos nos van a permitir comprender, después, cómo son premiados los varones para acceder al sistema de cargos cuando son considerados buenos hombres u hombres ejemplo. Esto nos dará elementos para construir la política de atención y erradicación de la violencia masculina en comunidades indígenas. Es en las mismas estructuras familiares y comunitarias donde encontraremos las claves de la transformación.

Después de comenzar a trabajar y establecer una vida familiar, los varones entran a la lucha por el poder comunitario, manifestado por el sistema de cargos. Pero antes tienen que demostrar que son capaces de asumir tan altos

compromisos comunitarios. Es en el espacio familiar donde preferentemente se pone a prueba su masculinidad.

El hombre, después de pedir a la novia y pagar por ella, la lleva a la casa de sus padres, pero después de un tiempo debe separarse de su familia. Eso demuestra su independencia económica porque debe demostrar su capacidad económica y de mando, ser un buen proveedor:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Poco a poco el muchacho va a separar de la familia, poco a poco van a construir su casa y pues van a vivir sin ayuda del papá. El muchacho tiene que responsabilizarse de que no falte maíz, frijol, sal, chile, la carnita, aunque cada ocho días o 15 días.

Comienza a actuar y a desempeñarse como jefe de familia. Esto implica que su actuación sea sometida al escrutinio comunitario. Las otras familias del pueblo están atentas sobre su desempeño y empiezan a calificarlo. Comienza a surgir la noción de buen hombre:

> “El buen hombre debe mantener a su mujer. Si se va el hombre, manda su dinero a su mujer. También cuando se enferman sus hijos debe dar dinero para que se atienda con el doctor; que no les haga falta la comida a sus hijos. Es el que respeta a su mujer, el que no anda con otra (…) que no tiene hijos con otra (…) ese es el buen hombre”.

Una mujer esposa de un Pasado Autoridad (E 2: M-48, Chamula)

> Un buen hombre debe respetar a su mujer e hijos; debe estar atento a las necesidades de educación y salud de sus hijos. No porque estén enfermos se vaya; debe dar dinero para su salud. Si es un hombre respetuoso con su mujer y es responsable con la comida de su familia, lo reconoce la comunidad y puede ser nombrado como autoridad del pueblo. Como mi esposo, que en el año 1981 fue escribano, en el 83 Concejal, en el 88 Juez Municipal y, después, mayordomo del Sagrado Corazón de Jesús y entregó en Junio de este año (2010).

Es así como se va construyendo la noción de buen hombre, se convierte en ejemplo familiar y comunitario y puede ser elegido para ser autoridad. Esto es importante porque, después, el mismo hombre va a asimilar esas valoraciones, no sólo en su vida, sino que incluso en sus sueños. La mayoría de los hombres

sueñan que serán autoridades antes de que se los pidan. Es una maquinaria cultural que se pone en marcha.

La construcción de la noción de persona vinculada al buen hombre se construye con base en los modelos ideales de la comunidad que históricamente se consolidan, además de definirse en contraposición a la noción de mal hombre.

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> El hombre bueno es trabajador, ahorra su dinero, no toma trago, no lo maltrata su mujer. El sábado que cobra trae su carnita, trae su pan, lo que sea, y conviven en familia, tranquilo. Nunca maltrata a su mujer, aconseja bien su hijo; ese es un buen hombre. Y el mal hombre, como dice, es un borrachero, cuando trabaja cobra, ya ni trabaja (…) A veces las mujeres se mueren de hambre porque no hay hombre, pues.

Ser proveedor, obedecer a sus mayores y no buscar otras mujeres son las aspiraciones del hombre que quiera erigirse como bueno:

Autoridad de Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

> "Un buen hombre tiene que obedecer a su papá. No anda haciendo travesuras, no roba y no toma trago, así lo aconseja su papá. Si obedeces, carga leña, va a trabajar, guarda su dinero, construye su casa, hasta compra su carrito, esa persona obedece a su papá, entonces sale adelante".

Esa es la construcción "tradicional" del ser buen hombre pero en la actualidad las mujeres que tienen estudios (preparatoria y profesional) aspiran a otro tipo de relaciones, buscan que el buen hombre sea uno diferente:

Mujer de Chamula. (E 7: M-44, Chamula)

> "Un buen hombre es el que no nos maltrate; que nos permita hacer lo que nosotros tenemos en mente; que nos den libertad para prepararnos. No sólo lo que él diga, no sólo lo que él opine, sino que entre ambos. Para mí ese es un hombre, que nos dé un poco de vida".

Cómo se concibe al mal hombre:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

"Un mal hombre es el que no sabe mantener; va a echar trago. O cuando viene, con algo que cobra o ya viene bolo (borracho) o pobre; a mujer le pegan, le echan chicotazo".

Autoridad de Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

"Un mal hombre no obedece a su papá, agarra el trago, hasta agarra la marihuana, roba, no hace cosas en la comunidad, no respeta a la gente ni en la calle, ese es un mal hombre. Y están en la calle haciendo lo que quieran".

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

"Mal hombre es cuando no respeta a sus papás, a sus esposas y a sus hijos, que no da gasto, un hombre irresponsable, ese para mí es un mal hombre; o que viola, que roba, eso es un mal hombre".

El mal hombre es el mal proveedor; es el que no sabe mandar ni obedecer. Es aquel que no se ajusta al orden social. No obedeció a sus padres y no respeta a su mujer. Su actuación lo vuelve un mal ejemplo para la comunidad y lo aleja de ser considerado para ocupar algún puesto en el sistema de cargos. La consecuencia de ser un mal hombre no sólo es un estigma para los varones. La familia es la principal afectada. La mujer se ve en la necesidad de salir a trabajar para mantener a sus hijos. Y en la salida es justificable que la mujer busque a otro hombre para que saque adelante a sus hijos.

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

Cuando un hombre malo que ya se dedica a tomar, ¿qué hace la mujer? Tiene que ir a trabajar, a traer leña. Lo que pueda hacer la mujer para poder sostener la familia: a cosechar maíz, orita es tiempo de cosechar maíz. Ganan sus cincuenta pesos al día, claro que compran kilo de azúcar, compran maíz.

Lo que hacen varias mujeres cuando ven que su marido ya es un teporocho, como dicen, pues se encuentra con otro hombre que le cayó bien y pues se va. A veces, la mujer que encuentra el primer hombre malo, ya a la segunda encuentra un buen hombre, donde le da todo, su comida, su ropa, lo atiende bien, que los chamacos, todo, pero ya el segundo hombre. Si le tocó el primer hombre malo, a veces el segundo le cae bien. Es lo que dice, así han vivido aquí. Pero eso no quiere decir

> que es mala la mujer, sino que buscó otro hombre por la necesidad. No es porque es mala la mujer sino que el marido la abandonó.

En el caso de las mujeres es diferente. A ellas se les enseña a obedecer, preparar comida y ser fieles a sus esposos. Las culturas comunitarias en zonas indígenas están diseñadas para que hombre y mujer sean complementarios. Mientras uno manda la otra obedece, uno domina, la otra se subordina. Esto tiene que ver con la asignación de roles y papeles que le permitan a las familias reproducirse socialmente y a la cultura y sus prácticas tradicionales reproducirse en el tiempo.

5.9. BUENA / MALA MUJER

A las niñas se les inculcan modelos de vida para enseñarles a ser buenas esposas. Su ámbito de desarrollo se circunscribe a la familia y a su buen desempeño para incrementar el prestigio social de su esposo.

Las mujeres en Los Altos de Chiapas sufren diferentes formas de violencia y explotación. Son los varones de su misma familia y comunidad los que ejercen el poder sobre ellas, las dominan y les dejan muy pocos espacios de desarrollo personal. Esto está en íntima relación con su papel de educadoras y “criadoras” de las hijas e hijos. Ellas se erigen como las principales transmisoras y reproductoras de la cultura indígena y de sus formas de dominación masculina. Así paradójicamente ese tipo de conocimiento y prácticas culturales son las que determinan su propia situación de subordinación. Debemos tener presente que las formas económicas del capitalismo se desarrollaron sobre las culturas indígenas, que a su vez fueron resultado de una dominación colonial. El capitalismo y las personas que lo representan se aprovecharon de formas pre-capitalistas de producción existentes y de la cosmovisión y organización indígena.

Para entender a cabalidad la situación actual de las mujeres, debemos analizar su cultura y las nociones que tienen sobre la sexualidad, entender qué papel les asigna la cultura y cómo sus padres les trasmiten modelos ideales de ser mujer y, más específicamente, de buena mujer.

Sonia Toledo Tello describe la situación de las mujeres indígenas chiapanecas:

> Como vemos, la obligatoriedad del trabajo doméstico es asumida porque a fuerza de costumbre se considera que éste es el trabajo de las mujeres. Esto corresponde a la ideología machista que domina

> dentro de las culturas indígenas, incluso, tal vez, de manera más acentuada que en otros sectores sociales.
>
> Las mujeres son las encargadas de la reproducción social de su grupo; a través de las actividades domésticas cumplen las siguientes funciones: la reproducción física (procreación y cuidado de los hijos) e ideológica, y las labores diarias para el mantenimiento de la fuerza de trabajo (Berenia; 1979:13). Además, al intervenir en las labores agrícolas son también productoras dentro de la economía familiar.
>
> (…) la condición en la que se encuentran las mujeres se debe en gran medida a que su capacidad como productoras económicas les es negada, siendo sólo reconocidas, dada su capacidad biológica, como reproductoras sociales. (Ibídem: 80-81)

Ahora veamos qué dicen los testimonios que recogimos en la zona:

La construcción del concepto de buena mujer debe adaptarse a lo que espera la comunidad de las mujeres:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 2: M-48, Chamula)

> Una buena mujer no debe salir; tener respeto a su marido. Cuando salen a trabajar a los Estados Unidos, al norte de México o a Cancún, la mujer debe estar en casa, no abandonar su casa, no ser enojona con sus hijos y debe administrar su dinero.

La buena mujer es ejemplo. Las mujeres, la mayoría de las veces remiten al ejemplo que sus madres y padres les dieron. La construcción de los ejemplos tienen profunda relación con la forma en cómo son construidos los afectos y emociones dentro del grupo doméstico:

Mujer de Chamula. (E 3: M- 40, Chamula)

> Mi mamá se preocupaba por mí, me decía, vente a comer, por lo mismo me puse triste cuando falleció. Mi mamá era una buena mujer, porque nos sacó adelante, yo la valoro por eso, cuando murió mi mamá sentí que quedé completamente sola. Seis años sufrí ese dolor, porque ahora quién más puede venir a darme consejos como mi mamá. Mi mamá fue muy importante para mí.

La mujer se ajusta a los requerimientos culturales y familiares para ser obediente y sumisa en el trato, en su subjetividad y hasta en lo corporal:

Autoridad de Oxchuc. (E 14: M-35, Oxchuc)

> "Una mujer buena debe ser obediente, abnegada, sumisa, debe trabajar, ser entregada, cuidar a sus hijos, hacer bien la comida. Que sea fiel, tener los hijos que sean, cuidarlos bien. Saludar a todos, pero agachada. No ir sonriendo sino agachada; eso es una buena mujer, ah y muy trabajadora".

Es todo un proceso. Comienza desde la niñez; la mujer debe aprender a lavar, cocinar, obedecer a los padres y hacer caso de sus consejos. Cuando aprende bien, entonces será una buena esposa. Es prepararla a ser obediente con el esposo:

Hombre, autoridad de una comunidad de Ocosingo. (E 27: H-39, Ocosingo)

> Para que sea una buena mujer, es necesario que desde su niñez le enseñen a moler, a crecer los pollos, a lavar la ropa, a hacer el pozol; porque ahí se usa cal para cocer el maíz, entonces tiene que tener un buen tanteo para que así el pozol salga bueno; porque si no tienen tanteo al echarle cal no sale sabroso el pozol. Entonces estas niñas, si obedecen el consejo que les dan sus mamás, el día que se lleguen a casar se van a respetar con su esposo. Entre ambas partes se respetan, se obedecen y cuando ya tiene familia, cuidan a los niños. La mujer debe estar en la casa. Claro, hay veces que también va a dar vuelta a casa de su mamá, pero de vez en cuando, cuando es muy necesario. Una buena mujer debe de ser obediente y que no le guste chismear.

Además, cuando la mujer no obedece, los padres recurren a la violencia física para hacerlas entender. Utilizan el famoso "chicotito", es darles latigazos a los y las hijas para reconvenirlas:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> A riatazo, a chicotazo tiene que obedecer a su papá. Una buena mujer obedece el papá. Ora, una mujer que no, ¡ah! le sale sobrando, ella se va porque se va, pero una buena mujer no, tiene que obedecerle su papá, el

> consejo que le dé; la puede controlar. Entonces esa es una buena mujer, que obedece.

Esa educación logra que la mujer se ajuste a los patrones culturales de saber obedecer y dejarse controlar para tener "feliz" al esposo. También existen los casos de parejas que se ajustan al modelo tradicional pero comienzan a introducir algunos cambios, como el diálogo y la comprensión dentro de la pareja. Eso, además le permite a la mujer retener al esposo:

Mujer, esposa de un ex Escribano de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> En mi caso sí me he cuidado, porque yo he escuchado consejos: no vayas a abandonar tanto a tu esposo, tienes que tenerle lista su comida. Sabes a qué hora viene del trabajo, a qué hora se va, te tienes que levantar, hacerle de desayunar. Si me dice: voy a comer allá, ah bueno, le digo, no hay ningún problema; ya si viene, debo de tener comida, lo importante es que haya. Hay que cuidar a los hijos, si no empieza el problema; así me pasó. Anteriormente me enfermaba mucho pues me dolía la cabeza a veces por cansancio, me debilitaba el cuerpo y ya no quería saber nada, ni quería lavar, me daba mucho sueño; descuidé a mi esposo. Después me empezó a reclamar: "¿qué está pasando? Tú no eres así, no tienes limpia mi ropa, ¿qué te está pasando?". Hasta le dije: "hazlo tú", pasaron yo creo que dos o tres meses y, entonces, me dijo: "esa muchacha está bonita", empezó a ver a otras chicas, aunque yo iba con él, se volteaba a ver. Empecé a analizar, ¿no será porque me estoy portando así, entonces tengo que hacer la lucha". Era psicológico creo, porque esa vez no fui ni a ver al doctor. Entonces yo le pedí a dios: dame fuerzas, dame valor, dame ganas para ser una buena mujer y me escuchó. Ahora tengo limpia la casa y hasta ya tiene ganas de abrazarme, porque esa vez sí lo descuidé. Yo le dije que sí me enfermaba, pero, 'tú tampoco me ayudaste, querías que todo lo hiciera y tú nunca me comprendiste, tampoco. Yo vi cómo te fijabas en otras mujeres, no sé por qué', le dije. 'Es que nosotros como que ya no queremos hacer nada', me dice, y eso analizamos.

Este testimonio ejemplifica muy bien cómo los consejos son muy importantes para ser mujer, incluso cómo esta mujer asumió que la culpable era ella y que los malestares físicos que sentía eran psicológicos. Es la fuerza de la cultura la que opera sobre la mente y cuerpo de las mujeres. Sin embargo, se ve cómo comienza

un proceso de diálogo y coordinación entre la mujer y su esposo, cuando ella le reclama sus actitudes:

> Lo que vamos a hacer es hacer igual las cosas: si yo veo a los niños, tú empiezas a hacer quehacer, o si tú ves a los niños yo me pongo a hacer el quehacer. Porque no trabajamos aquí los dos, le dije. Nos empezamos a coordinar más y sólo teníamos un hijo todavía. Él me empezó a ayudar; cuando yo amamantaba a mis hijitos, él a veces barría o lavaba, así empezamos; pero sí hubo una plática, un diálogo de algo que no nos gustaba. Hubo esa comunicación, porque antes lo ocultaba, no se lo decía, sólo le contestaba que por qué no lo hacía él y peleábamos, entonces no le gustó y yo digo, es bueno dialogar, es bueno entender, también escuchar, aprender a escuchar al otro, para saber por qué razones se porta así.

Es otro de los resultados del trabajo de campo: las mujeres se siguen sometiendo a una estructura patriarcal que implica la dominación masculina colectiva e individual, pero también hay muchas voces femeninas que reclaman el cambio. Combinan el modelo tradicional con los derechos de las mujeres, como refiere una mujer de Chamula, cuando le preguntamos sobre la buena mujer: “Una mujer ama de casa, oír los consejos del esposo, pero que sean buenos consejos, porque si son maltratos, ya no. Y trabajar, tener algo para vivir”. Comienzan a reivindicar los derechos de las mujeres; “no dejar que nos maltraten, porque una mujer también tiene derecho de pensar. No sólo la mujer se tiene que estar ahí nada más, debe tener valores para tener algo, participar en todo”.

Es la percepción y reclamo de las mujeres de San Juan Chamula:

Esposa de un Pasado Mayordomo de Chamula. (E 7: M-44, Chamula)

> Sí, ya las están dejando participar (a las mujeres) en oportunidades. Ahora participamos en comités, ya vamos saliendo un poco de la casa; ya tenemos más valor para andar, antes éramos muy calmadas pero ahora ya no. Ahora que ya sabe uno los derechos de la mujer. Yo, de mi parte, ya no me dejo, otras mujeres sí, y las maltratan. Aquí los hombres son muy machos y no nos dejan meternos en sus cosas, porque si nos metemos nos agreden. Nos da tristeza ver a esas mujeres. Pero ya no nos dejamos, nos aconsejamos entre mujeres que los hombres ya no tienen derecho sobre nosotras, que mientras no estemos haciendo nada malo, tenemos derecho a hablar, a decir

> lo que pensamos. Pero tampoco somos animales para que nos golpeen.

Ese es el caso de las mujeres de Chamula. En el caso de Chenalhó comparten algunas cosas, como veremos en el próximo testimonio recogido por Ana María Garza Caligaris:

> "Las mujeres son muy tímidas, no participan en las reuniones, casi no tiene valor, por eso no pueden ocupar cargos. Es necesario capacitarlas para que aprendan a participar. Pero luego hay algunas que se alzan mucho, eso tampoco debe ser. Hay que tener su medida para capacitar, porque a veces una sencilla plática y ya las mujeres saltan alto, luego hay muchos problemas, así como hay ahora".
>
> Pasado Juez Municipal de Chenalhó, abril de 1997.p. 103

Han pasado muchos años, pero las mujeres no han conquistado muchos espacios. Nos llamó la atención el Municipio de Oxchuc, donde ya hubo una presidenta municipal (2005-2007), la primera del estado; ahora tienen a otra mujer que tomó el bastón de mando con el mismo cargo. La perspectiva de esta mujer es muy importante para comprender cómo han ganado espacios políticos y de poder las mujeres en su municipio, cómo se han erigido "mujeres de ejemplo".

Presidenta municipal de Oxchuc (E 14: M-35, Oxchuc.

> Mi idea es ser una persona de ejemplo. Nosotras somos enseñadas a no recibir ningún tipo de obsequio de los hombres. Se da muchas veces por dada, pero una vez que nosotras aceptemos ese regalo, ellos te dicen: ya no te voy a dejar ir. Una vez que aceptamos ese regalo quiere decir que nosotras estábamos accediendo a iniciar, por lo menos, una relación. Entonces está estrictamente prohibido recibir nada de los hombres.

Estar en el mundo de los hombres implica muchos riesgos y también hacer algunas concesiones. Es entrar al juego del hombre; y sin embargo, la presidenta municipal se ha posicionado desde su ser mujer para establecer un diálogo con los hombres y sobre todo alianzas para poder acceder al poder:

> La mujer debe ya compartir funciones. Siempre ver y pensar para adelante. Siempre le pedí a las mujeres estar adelante, no atrás; y los hombres para atrás. Hasta les preguntaba a los hombres: a ver dígame si

> o no ¿quién pare a sus hijos? No, que las mujeres. ¿Quién hace las tortillas?, las mujeres. ¿Quién va por la leña?, las mujeres. ¿Quién cuida a sus hijos?, las mujeres. ¿Y ustedes?.. y se empezaban a reír los hombres. Entonces, deben dejarlas tener cargos en la comunidad. Porque ustedes mismos nos enseñaron; entonces ahora queremos también ser autoridad.
>
> Posicionaba a las mujeres al lado de los hombres. Entonces, preguntaba ¿y qué hacen los hombres? no sabían ni qué contestar. Decían: "nosotros vamos al campo". ¿Y a qué van al campo? No, que a pastear, no, pues ustedes van como queriendo no conseguir dinero. Era como queriéndoles decir: "somos importantes las mujeres", pero no nada más para casarse y ya, también para trabajar. Ahora nada de que los hombres adelante y las mujeres atrás, pero si nos costó mucho convencer a los hombres. Creo que las mujeres se contagiaban y hablaban y decían; "nosotras también podemos".
>
> Hombres y mujeres debemos de ser iguales y en todo momento. Yo no bajaba la cabeza y eso decía: no, pues entonces, cuando abusan hay que denunciar, pero no me atreví, yo sólo me dediqué a estar posicionando a la mujer desde nuestros conocimientos, nuestras capacidades y desde nuestra relación con la naturaleza. La experiencia de parir a un hijo es así, nadie de ellos jamás van a poder experimentar cómo una mujer en el ejercicio de poder, de hacer grande a una población, esa es la condición que nos han de poner.

Esta es la actitud de la presidenta municipal, trabajar en alianza con los hombres y rescatando sus usos y costumbres pero re-funcionalizándolos para proteger los derechos humanos de las mujeres:

> Nos reconocemos como indígenas pero también aprendemos del intercambio. Aquí formamos nuestras alianzas con otros pueblos y como mujeres que estamos cambiando ahora tenemos más apoyo. Podemos dialogar con los hombres y sin que se porten mal; porque hay un respeto por ser autoridad, estamos aliados. Es tener respeto y apoyo; decir las cosas, pero siempre respetando el pasado. Digan lo que digan de las formas de análisis, de las formas del conocimiento y el ejercicio de poder, pero entrando en serio a los debates de la autoridad. Eso era también mucho, pero mucho trabajo y creo firmemente que esto está cambiando. En México la política no sólo es de hombres, podemos participar mujeres. Y se aprovecha nuestra tradición con el conocimiento que adquirimos y

> entonces ya hay experiencia y participación, que también se hace desde los chunkales (principales). He aprendido muchas cosas de nuestra tradición.

La participación de las mujeres en la política y su relación con el poder masculino es un proceso complejo que implica el cambio de mentalidades y el reajuste de prácticas culturales. Es precisamente en este tipo de coyunturas que se debe empoderar a otras mujeres. Crear alianzas con las autoridades municipales para implementar políticas de prevención, atención y erradicación de la violencia masculina en contextos indígenas.

Incluso, los hombres del equipo de trabajo de la Presidenta Municipal comparten su visión. Están conscientes del peso de la tradición, pero también de que ésta puede cambiar, sobre todo el papel de las mujeres:

Hombre, autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> La mujer es la que tiene que hacer la casa, tortear, preparar todo para cuando regrese de la milpa el marido. Las niñitas incluso cargan la leña y el agua. De hecho, la convivencia en una familia ya va remarcando: “tú te toca esto y tú, niño, te vas a la milpa”. La niña la van educando para el trabajo de la mujer. Y pues lógicamente desde el principio saben que no pueden ser cooperantes, que no pueden tener comunidad. Únicamente las mujeres que enviudan, que fallece el esposo, entonces ellas sí ingresan como parte de cooperante, pero únicamente en esa situación de viudas. Ya entra porque ella paga su impuesto a bienes comunales por los derechos que tienen, únicamente que sean así. Pero las niñitas también vienen predispuestas a decir “yo soy el género débil” y ya al servicio del hombre. Eso creo que se debe cambiar, de hecho estamos trabajando bastante con todo estos asuntos de género. Pensamos que sí es posible y que en este período van a haber muchas muestras; de ahí que estamos trabajando, impulsando bastante, ahorita con nuestra Presidenta que es mujer. Significa mucho porque eso es una figura a seguir de parte de las jóvenes que sepan que después de una niñez sin posibilidades económicas se pueda lograr todo lo que se quiere; como todo ser humano, como todo hombre, la mujer puede ganar espacios a base de mucha lucha.

El de Oxchuc, es un proceso sociocultural que hay que seguir muy de cerca para potenciarlo. Saber qué condiciones sociales, culturales y económicas generaron la posibilidad de acceso al poder político de las mujeres. Debemos tener claro que la

situación de subordinación de las mujeres en Los Altos de Chiapas es una condición que puede ser cambiada. Hay muchas mujeres que lo desean y aspirar a lograr ese tipo de cambios. Incluso en el municipio que consideramos más tradicionalmente machista y con mayor violencia masculina, San Juan Chamula, las mujeres anhelan cambiar:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula, (E 2: M-48, Chamula):

> E: ¿Qué le gustaría que cambiara en su comunidad?
>
> I: Me gustaría que tengan palabra las mujeres, porque los programas donde ellas tienen que ir, que el gobierno lo manda para ellas, sólo están presentes pero no pueden decir lo que quieren, ni lo que piensan; hay veces que los hombres quieren una cosa y las mujeres necesitan otra pero la palabra de la mujer no se oye, sólo la de los hombres.

Otra de las cosas que debemos tener claro es que cada mujer vive la dominación masculina de manera particular y sin embargo hay rasgos que se comparten. Por ejemplo, las mujeres maduras y ancianas gozan de mayor respeto que las jóvenes, incluso sus opiniones en la vida familiar y comunal son tomadas en cuenta. Sin embargo, esta posición diferente no les permite liberarse de la subordinación frente al hombre; la palabra del esposo y la del resto de los hombres seguirá siendo de mayor peso en las decisiones. Como lo argumenta Sonia Toledo Tello:

> La cultura patriarcal de los indígenas funciona como el principal obstáculo para que las mujeres luchen por sus derechos; lo que no sólo permite que los hombres indígenas mantengan su posición dominante en la comunidad, sino que posibilita de manera fundamental la reproducción del sistema en su conjunto. En última instancia, quien obtiene un mayor beneficio de esa cultura indígena es la clase en el poder, pues ni siquiera se ve en la necesidad de contener directamente la fuerza potencial de las mujeres campesinas; ésta se contiene sin violencia aparente mediante la reproducción ideológica. (Toledo: 84)

Es como la cultura y el sistema patriarcal se articulan para tener un esquema de premios y castigos. Así como hay buenas mujeres también hay mujeres consideradas malas. Eso es reflejo del control social y cultural que se ejerce sobre ellas: sobre su sexualidad; su tiempo, incluso el libre; sus amistades; su forma de actuar. A continuación veremos cómo estructura el contraste de la buena mujer,

cómo se construyen los extremos para castigar a las mujeres que no se ajustan al modelo cultural ideal.

Mujer de Chamula. (E 3: M- 40, Chamula)

> Yo salgo de mi casa sólo para trabajar y cuando regreso a la casa me dedico a cocinar. Una mala mujer es una que empieza a hablar mal de la gente, o que engaña a su esposo o que no ve a sus hijos, esa es la mala mujer.

Tanto los hombres como las mujeres contribuyen a la educación de las hijas y es una gran responsabilidad; se les orienta para que obedezcan y respeten a sus maridos para que no las dejen, para que el pueblo no las considere malas mujeres:

Pasado Mayordomo de Chamula. (E 6: H-55, Chamula)

> A veces no sale bien la muchacha; no respeta a su marido. A los dos, tres meses, se va, lo deja el hombre. No saben tortear, no saben cocinar, entonces por eso el hombre se enoja. Y ora sí ya le echan castigo y luego la muchacha no quiere, pues se va con su papá.
>
> La mujer mala no obedece al consejo de su papá; lo regaña su mamá. Si se encuentra con un muchacho en la calle, se hablan, se enamoran, y todavía tiene el valor de decir "ándale, pídeme en mi casa", lo vienen a pedir, todo se arregla; pero a la vez, como es una mujer que no se porta bien y cuando va con su marido, lo va a hacer peor. A los pocos días, le están dando su chicotazo y ya lo estaban abandonando su marido. O si no, llegó otro hombre, se hablaron, abandona su marido y se va con otro hombre. Y esa es la mala mujer.

Otro ejemplo nos lo da un varón autoridad de Chamula (E 8: H-56, Chamula)

> Una mujer mala no obedece lo que tú le dices. No obedece a su mamá ni a su papá, ella misma se manda, sale a la calle, habla con cualquier persona. Cuando tenga marido, lo abandona, se va con otro hombre. Tampoco obedece a su esposo pero si sale huyendo tampoco cuando regrese a la casa ya el papá la acepta porque no obedecía.

Una "mala mujer" transgrede las normas culturales y de género. Los padres son los primeros en reconvenirla. Después cuando se casa, es el esposo, pero cuando pasa el problema al ámbito público son las autoridades tradicionales las que

ayudan a resolver el problema, pero de manera fundamental a castigar el mal comportamiento de la mujer: "Si esa mujer se portó mal le van a dar un castigo, la meten a la cárcel y le dan un trabajo de multa, barrer los baños" (E 1: H-60, Chamula; Ex Autoridad). Incluso las mismas mujeres comparten esa visión:

Presidenta de Oxchuc. (E 14: M-35, Oxchuc)

> "Mala mujer es aquella que no quiera a los hijos, que no obedezca las reglas de la comunidad, que sea coqueta, que deje al marido o se vaya. No debe dejar al marido, debe aguantar".

La mala mujer es la que no respeta las reglas de la comunidad y de manera fundamental no obedece ni atiende a su marido e hijos:

Hombre, autoridad de Ocosingo. (E 27: H-39, Ocosingo)

> La mala mujer es aquella que cuando sale su marido a la milpa se va a pasear, a escuchar chismes. Entonces cuando llega su marido, a veces no está hecha la comida, ni hay tortilla y a los pocos días se están dejando. Esa mujer tiene la costumbre y se va de la comunidad a la ciudad a trabajar en Palenque, Villahermosa, Mérida, Campeche o Playa del Carmen. Es mala mujer porque no obedeció el consejo de su mamá y papá.

Hombre, Autoridad de Chenalhó. (E 10: H-48, Chenalhó)

> E: ¿Qué castigos hay para esas mujeres?
>
> I: El hombre pide parte para que esa mujer sea castigada y sea ejemplo para otras mujeres. A esa mujer se le dan 24 horas de cárcel cuando salió comprobado su error. Se va investigar la verdad con testigos, si alguien vio a la mujer salir con un amante o anda con otro hombre que le esté mirando la cara a su marido, se tiene que comprobar bien con testigos. Si ya salió bien las pruebas, a esa mujer se tiene que castigar con cárcel y una multa de no más de 500 pesos. Entonces, dependiendo que diga el hombre si tienen dos hijos, si es un niño y una niña, el niño con el papá, la niña con la mamá. Ese es el reglamento que tiene la comunidad; ahora hay mujeres que dicen: "no, para que voy a llevar mis hijos, libre me recibiste así que ahí quédate los chamacos". Entonces el hombre recibe todos sus hijos y los lleva a casa con sus papás, pero como la comunidad vio que el error es de la mujer, entonces ese hombre

> tiene las puertas abiertas de que si le gusta otra mujer le pueda ir a hablar directo, y si llegan a un acuerdo pues se vuelven a juntar.

Es muy fuerte el control social que se ejerce sobre las personas. A pesar de los cambios histórico-sociales y culturales, son los hombres los que siguen dominando colectiva e individualmente a las mujeres.

Por ejemplo, un ex autoridad de Chamula nos contaba a qué se deben los cambios y qué consecuencias hay principalmente para las mujeres:

> Ahora que se ponen el condón ha sido peor, se han prostituido muchas muchachas porque no se ve, no se embarazan. Antes no era así, no se permitía hablar muchachas con muchachos porque era protegida en la familia por la hermana o la mamá. La muchacha era más cuidada, porque no podía salir sola, sólo con compañía, cuando quiere comprar algo o va a la plaza tienen que ir dos primas o la mamá. Pero ahora no, luego se encuentra un novio por ahí y le gusta, entonces hacen el amor y ahora hay muchas jovencitas con hijos y sin papá. Son problemas los niños huérfanos y sufren las muchachas para mantener a su hijo. Ahora que cuando se van al norte, salen de la ciudad, el hombre desconocido. Conozco varias muchachas que se han ido al norte para buscar trabajo y se regresan con hijo, y los maridos son de otro municipio. Dejan embarazada a la niña, se regresa y tiene su otra mujer aquí y la pobre muchacha embarazada o con hijo. Tengo varias sobrinas que se han ido y así regresaron. (E 1: H-60, Chamula)

Es lo que pasa ahora, en la perspectiva de nuestro informante. Continúa el relato con una marcada nostalgia por el pasado:

> Antes, debían estar acompañadas de su mamá, siempre estar pegadas a ella. Lo primero, en una edad chiquita es para tortear. La gente se debe de levantar a las cuatro de la mañana para moler o en el metate, antes del molino. Levantan a sus hombres y calientan sus agüitas para el café. Entonces tienen que aprender, así, las niñas a tortear, una vez lista la tortilla en la madrugada, pues levanta después el hombre como a la seis de la mañana, cinco y media porque tienen que levantarse a comer o se van a traer leña: el papá, la mamá y los hijos. Tienen que ir al monte a cortar sus leñas, siempre es así la vida cotidianamente. Las mujeres a las ocho o nueve de la mañana tienen que salir con sus niñas y no se permite a las niñas de ir a pasear solas en las plazas, ni a comprar solas, tienen que ir con compañía siempre para que no se acerquen los

> muchachos. Se aconseja que no tenga que ir a ocupar el lugar de otra mujer o de ir en dos, porque muchos paisanos quieren ir de dos o tres mujeres.

Otro aspecto interesante fue encontrar cómo se manifiesta el comportamiento de las malas mujeres a través de los sueños. Fue muy recurrente encontrar cómo interpretan los varones los sueños para darse cuenta que sus mujeres les son infieles.

Pasado Autoridad de Chamula, (E 1: H-60, Chamula)

> El hombre sale a trabajar, a veces se van un año o dos; a veces las mujeres se meten con otro. Si llegan a saber, se divorcian y la mujer tiene que salir, si tienen hijos hasta que crezcan los hijos tienen derecho con el papá, pero pues la mujer que haga lo que quiera. Pero eso se sueña que entra un Sancho. Si ves que se están apareando un animal, perro, caballo borrego, hay seguridad en el sueño. Si ves perra y perro que se siguen, entonces quiere decir que hay alguien que se quiere meter con tu esposa. Es una vieja leyenda que se ha ido viviendo aquí entre la gente indígena. Si ves en el sueño animales como gato o perro, caballo, borrego, quiere decir que sí está calificado. Si ves así, póngase abusado, entonces no se caen en un instante, aunque si regresa el marido. Hace unos 30, 40, 50 años, digamos que llegaban a la finca cafetalera los chamulas saliendo a trabajar, cuando trabajaban a pie, entonces consultan, porque eran recién casados, dejan a su mujer, se van a trabajar porque tienen que pagar su deuda. Entonces sueñan así porque tienen que irse durante años a trabajar en las fincas cafetaleras. Pregunta a su papá o tío, hay que rezar que no pase tanto. Todavía hay que juntar para pagar la deuda, porque falta dinero, no hay teléfono, no hay nada, se tiene que aguantar. Va y pregunta: “¿qué noticias has oído de mi mujer? ¿Qué información has oído de mi mujer?” No quieren decir también, es problema, hasta ha habido matanza. Los dioses son cosas parabólicas, nunca te dice cosas así, son puras señales nada más; tú interpretas que es lo que va a pasar. Si vemos en el sueño algo raro, se pone uno a pensar qué puede pasar… para prevenir es rezar, tomar nuestra vela y rezar al padre sol y que no pase nada y se puede prevenir que no va a pasar nada.

Aquí vemos cómo las estructuras culturales y de género se manifiestan en los sueños. Así es cómo se ejerce el control sobre la sexualidad de las mujeres que no se ajustan a los modelos que la comunidad impone, pero no es todo el

problema. Veamos qué más puede pasar con las malas mujeres, las que no se ajustan a los patrones sociales de la sexualidad:

Hombre, autoridad de Ocosingo, (E 27: H-39, Ocosingo)

> Las mujeres que son traviesas, de estas nuevas generaciones, si tiene un novio y cuando se aleja el hombre, se encuentra otro hombre. Hay chamacas que tienen hasta tres o cuatro novios, le dicen coqueta, así le dicen en mi comunidad. Esa mujer es juguetona, no le gusta que esté con un solo novio, le gusta tener muchos novios.

Los hombres y la comunidad siempre están observando las conductas de sus integrantes. En el caso de las mujeres que no se ajustan a esos patrones se convierten en "mujeres no deseables" y que difícilmente podrán casarse con alguien de su comunidad. Esta es la construcción de la vulnerabilidad social y cultural, esas mujeres deben salir de la comunidad como nos sigue narrando el mismo informante:

> Las mujeres si tienen dos o tres novios y se dan cuenta los varones y discuten entre ellos: ah pues es mi novia; también la mía y la mujer ya dio compromiso conmigo; ah, entonces, ni tú, ni yo, que se quede. Esa mujer que se queda sola y como en la comunidad siempre se sabe. Esa chamaca queda absolutamente así y ya en la comunidad nadie lo va a enamorar porque ya se dieron cuenta de cuál es su travesura. Cuando nos damos cuenta, después esa mujer ya salió de la comunidad a trabajar en la ciudad; dicen en la comunidad: "ya ves, esa mujer ya salió a trabajar en la ciudad". De por sí, que es muy traviesa y, después, ya que pasan los años, ya la chamaca regresa con un bebé en la mano, pero sin marido, así está pasando en mi comunidad.

Estas son señales de alarma, es entender cómo la cultura genera mujeres que obedezcan a sus padres y esposos, que aprendan a soportar la violencia masculina y las prácticas culturales que las justifican. Pero lo grave es cuando las mujeres que son consideradas malas salen de la comunidad y por ende de la protección familiar y comunitaria. Lo que las lleva a sufrir otro tipo de violencia, más estructural, urbana y del crimen organizado.

No era nuestra intención buscar cómo se genera la prostitución en la región de Los Altos; sin embargo, salió mucha información que nos lleva a plantear la necesidad de atender este grave problema. Hay que poner en claro que las

comunidades no son conscientes de ese fenómeno, es decir, no es que estén produciendo mujeres para la prostitución. Es más bien que el sistema proxeneta se aprovecha de esas circunstancias para reclutar mujeres, la mayoría de ellas niñas, para explotarlas sexualmente. Veamos algunos testimonios sobre el tema:

Hombre, Autoridad de Ocosingo, (E 27: H-39, Ocosingo)

> En mi comunidad hay muchas mujeres que salen a trabajar en la ciudad y allá aprenden la prostitución, de venderse por 50 o 100 pesos; y cuando llegan en la comunidad, también lo hacen con los hombres, con cualquiera, no lo escogen; nomás el que le da dinero, ya se entrega, pero lo aprenden en la ciudad. La verdad, en mi comunidad muchas mujeres así lo han hecho, cuando te das cuenta, ya se fue a trabajar otra vez a la ciudad; ya jamás se casa, ya no se junta con otro hombre. Así es su vida.

Otro hombre que ha sido autoridad en el municipio de Zinacantán nos compartió sus conocimientos sobre la prostitución en San Cristóbal de las Casas y su relación con la prostitución de mujeres y niñas indígenas, cosa que pudimos corroborar en recorridos etnográficos hechos en varios bares de la ciudad. La observación nos permitió detectar no sólo mujeres, sino también niñas indígenas. Por esta razón, consideramos que debemos concentrar nuestros esfuerzos en realizar una investigación o diagnóstico que nos dé más elementos para prevenir, atender y combatir esta problemática. A decir de nuestro informante:

> Las muchachas lo toman como una fuente de empleo. Son de comunidades indígenas que carecen de recursos económicos; como hay ricos, como hay muy pobres. Y las que salen a prostituirse son las de más bajos recursos económicos. Algunas empiezan como meseras, en bares, la mayor parte, y de ahí se van enviciando. Al principio entran en bares como meseras, fichando; después conocen otras personas y ya los llevan a los centros nocturnos y ofrecen servicio sexual y a hacer lo que quieren. Otras son madres solteras, o que sufrieron violencia familiar y esto las ha orillado a refugiarse en estos centros.
>
> E: ¿En qué municipios se da?
>
> I: Se ha dado más en lo que es Cancuc. Aquí hay un bar que se llama el Aguaje y son puras muchachitas de Cancuc; chamaquitas de 13-14 años se encuentra uno. Ya están tomadas y ahí ya ofrecen servicio sexual; una parte de Chamula, también en Chenalhó hay mujeres que están

prestando sus servicios. Hay otro bar que se llama La Carreta que está aquí por San Ramón; ahí hay como cuatro o cinco mujeres de Chamula.

E: ¿Cuándo despunta?

Como del 95 que empezó a funcionar, pues mucho más antes no había tanto, ya en el 95 empezó a darse. Pero claro, el oficio de la prostitución no es algo nuevo; aquí en San Cristóbal se empezó a dar en el 95". (E 26: H-36, Zinacantán)

Este recorrido nos ha servido para comprender cómo se construyen los hombres y mujeres indígenas de Los Altos de Chiapas, pero no todo es tan malo como se podría ver en esta última parte. Consideramos que es desde la cultura como se pueden generar cambios para mejorar las condiciones de vida tanto de los hombres como de las mujeres. En el próximo apartado veremos, comprenderemos y entenderemos la importancia del sistema de cargos y de los hombres como autoridades tradicionales. Ahí encontraremos las claves para construir y afinar nuestro modelo de atención para prevenir, atender y erradicar la violencia masculina en comunidades indígenas de Los Altos.

5.10 SISTEMA DE CARGOS

La cosmovisión y la masculinidad

La cosmovisión se encuentra en un proceso constante de cambio y, a la vez, cuenta con una parte que le permite perdurar en el tiempo, de tal manera que pareciera que los pueblos indígenas mantienen estática su visión del mundo.

De acuerdo a la definición sobre cosmovisión que se encuentra en el *Diccionario de Filosofía* de la editorial Herder, es

> una visión global del conjunto del universo con la que el hombre intenta captar el sentido que éste tiene para el hombre, no meramente desde una perspectiva teórica, sino también vital, con el objetivo tácito o explícito de que le sirva como marco orientativo de su acción práctica. Los elementos constitutivos de esta visión no sólo son ideas, sino también y sobre todo creencias, juicios de valor, actitudes vitales y sentimientos. (1996-99)

Johanna Broda (2004) menciona que la cosmovisión incluye no sólo la noción teórica en que es aprehendido el mundo o el medio físico que la comprende, sino que ésta incluye también las nociones de las fuerzas anímicas del hombre:

> La cosmovisión como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. (Broda, 2004:21)

Para esta autora, el estudio de la cosmovisión implica explorarla desde múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. Además de que el término cosmovisión alude a "una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo" (*Ibíd*.: 21).

Para López Austin, la cosmovisión está integrada por una parte de "pensamiento social" capaz de perdurar en el tiempo, misma que tiene su resistencia:

> "En las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de la acción". (López, 2001:62)

Para el autor, esta parte que conserva los elementos que hacen perdurar una cultura se encuentran en lo que ha denominado "el núcleo duro", y en el caso de la tradición mesoamericana, las coincidencias con las culturas mexicanas indígenas actuales no se evidencian por similitudes de rasgos, sino que están en

> la pertenencia a una gran formación sistémica, compuesta por múltiples sistemas heterogéneos y cambiantes de interrelación de los distintos grupos humanos, orden favorable a la integración de una estructura de representaciones colectivas y a un conjunto de reguladores del pensamiento. (2001:57)

Este núcleo duro tiene características importantes que pueden ser percibidas, mismas que le dan un sentido de permanencia a fenómenos sociales que son expresados de diversas formas por los grupos humanos:

- Sus elementos son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él.
- Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico.
- El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere.
- Puede resolver problemas nunca antes enfrentados.
- No forma una unidad discreta. (2001:57).

Es precisamente este núcleo duro lo que encontramos en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas. De la propuesta de López Austin podemos destacar que el núcleo duro es un sistema de creencias de larga duración y que sí permite el cambio y además cuenta con la capacidad de resolver problemas, como lo veremos más adelante.

Dentro de estas formas expresivas en los grupos humanos, podemos encontrar una división del trabajo y de la posición jerárquica en cuanto al género se refiere. Un ejemplo de ello nos lo describe Andrés Medina (2003), quien plantea que para los chamulas de Chiapas, "el eje para el establecimiento de los principios que rigen la cosmovisión es el sol, entendido como el principio energético de la vida (…)" (2003:165).

Sobre este principio, Medina comenta que se deriva otro, que da como resultado el que privilegia el "arriba" sobre el "abajo", y en este sentido los cerros más altos adquieren una gran importancia ritual, dando como resultado una expresión:

> En la distribución de los santos en la iglesia del centro ceremonial y en sus movimientos rituales, llevados en andas y por encima del nivel mundano de los mortales, esto se traduce en que aquellos responsables de su cuidado y celebración, los cargueros, acrecienten su virtud y su prestigio. (2003:166).

El sol es el eje primordial para el establecimiento de principios donde se privilegia a lo alto sobre lo bajo. Donde los cerros adquieren una importancia ritual, así como en la distribución de los santos, que deriva en la responsabilidad de su cuidado a los cargueros, que en su mayoría han sido hombres. El sistema de cargos es una institución donde se reproduce y perpetúa la dominación masculina.

Y a decir del mismo Medina, es notorio encontrar la existencia de una primacía de lo masculino sobre lo femenino que se expresa de diversas formas:

> Se advierte en el carácter dominantemente patriarcal de la comunidad, de acuerdo con el cual ninguna mujer ocupa cargo en la organización político religiosa; o bien se puede apreciar en la distribución de los santos en el interior de la iglesia, en el que las santas se sitúan a la izquierda de la imagen central, San Juan, en el lado sur, en tanto que en el lado derecho están los santos. (2003:167).

El sistema de cargos es una forma de organización política-social de las comunidades indígenas; existen diversas investigaciones sobre él. De acuerdo con Andrés Medina (1995), el sistema de cargos ha servido a las comunidades

para reivindicar su identidad étnica y sus culturas, en el marco de movimientos sociales, como son los casos de los pueblos zapotecos y mixes en la región del Istmo y del Valle de Oaxaca.

A partir de una revisión exhaustiva sobre el estudio del sistema de cargos que se ha realizado en diferentes épocas, Medina propone que éste muestre una complejidad, porque la estructura social de las comunidades muestra también un orden económico. Y para entender y comprender el sistema de cargos hay que considerarlo dentro de un proceso histórico, en donde si bien éste es impuesto por los colonizadores españoles y vigilado por el clero, se ancla en la matriz comunitaria india, que tiene como base el modo de vida del campesino indio:

> Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo. (Medina, 1995:9)

Para el autor, aproximarse al estudio del sistema de cargos a través de una discusión de promoción individual o a la jerárquica cívico-religiosa como estructura autónoma, es perder “de vista no sólo la base profundamente agraria que la sustenta, sino, también, el complejo sistema de representaciones que rige su vida, y, con ello, se pierde la rica y sugerente perspectiva de la historia a largo plazo”. (*ídem*: 10)

Oswaldo Romero (2002) después de hacer una exhaustiva revisión bibliográfica sobre sistemas de cargos, sistematizar y analizar las propuestas -de nivelación, estratificación, redistribución, impactos externos, modernización, secularización, históricos-, propone:

> He asumido que con el sistema de cargos se está ante una autoridad de gran investidura en la comunidad o en el barrio y que son los fiscales o principales los depositarios de ese poder, quienes ejercen la dominación sobre los miembros de la sociedad campesina… las jerarquías cívico-religiosas como formas tradicionales de control social, religioso y político, pueden también limitar la participación de la gente. (*Ibíd*.: 68).

Y partiendo de la premisa de que el sistema de cargos, como una forma de poder comunitario, no permite el acceso a toda la población, en donde los que acceden a la jerarquía conforman un grupo corporativizado que lo utilizan para “fines particulares o sus propios intereses”, asume que

> el sistema de cargos constituye al interior comunitario una "estructura de poder", entendiéndose como cualquier conjunto sistemático de relaciones por el cual los individuos o grupos manifiestan sus intereses relativos a controlar el ambiente y el ejercicio del poder sobre otros individuos o grupos (…) No sólo constituye un grupo de individuos que mantiene relaciones en sus prácticas religiosas, sino que a través de tales relaciones se expresan relaciones de dominio cuando unos sujetos mandan sobre el conjunto de la población, que reproduce las prácticas religiosas tradicionales. La jerarquía cívico-religiosa es una de las expresiones del poder que la propia comunidad mantiene en su control y en el ámbito de su territorio, y que, también, permite la delimitación de las acciones de sus miembros en su propio espacio. (*Ibíd*.: 69).

Por su parte, Eustaquio Celestino Solís (2004), en su obra *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, hace un planteamiento sobre el sistema de cargos a partir de una revisión de varios autores, definiéndolo como:

> Una institución compuesta de varios cargos públicos civiles y religiosos, jerarquizados de alguna manera y en que regula la vida comunitaria de los pueblos indígenas (…) Es el núcleo más importante de la estructura social de las comunidades indígenas, por medio del cual se establece el orden social, político, económico y religioso. Podríamos decir que, en lo social reproduce la cohesión y la identidad de la comunidad; en lo económico mantiene las distintas redes de intercambio de una economía; en lo político controla y armoniza el orden social y en lo religioso refuerza la cosmovisión indígena. (Celestino, 2004:68).

El sistema de cargos es un espacio reservado para los hombres, donde las mujeres han sido marginadas de su derecho a participar en los cargos de mayor jerarquía y en las decisiones de mayor importancia para el desarrollo de la comunidad, tanto religiosa como civil.

Jaime Martínez Luna (1993) comenta que el trabajo comunitario es el que le da consistencia y fuerza a la comunidad, mismo que define como "comunalidad". Donde el trabajo participativo de los integrantes de la comunidad es lo que le permite a los indígenas reproducirse socialmente y que para ellos no tiene cabida un discurso sin sentido, sino aquel que lleva a tomar decisiones en las asambleas, el trabajo para la coordinación (tequio), o bien el trabajo para el goce (fiestas).

Son los varones, como adultos, los que principalmente acceden a los cargos. El matrimonio es un requisito indispensable; además su desempeño dentro de la vida doméstica debe caracterizarlos como buenos esposos y padres. Eso es lo que encontramos en el trabajo de campo: los hombres que han pasado por algún cargo gozan del respeto comunitario y se vuelven hombres de ejemplo. Son los

Pasados, los guardianes de la tradición y "las buenas costumbres". Lo que podemos destacar de las entrevistas es que el comportamiento doméstico es fundamental para el acceso a los cargos públicos. El sistema de cargos funciona en relación al parentesco y la política; esta relación configura una imagen que es una representación colectiva de la persona.

Como argumenta Miguel A. Bartolomé: "Parentesco y política fundan entonces a la persona como ser social, al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forma parte".

Con base en las ideas anteriores podemos ahora tener más elementos para comprender cómo está estructurada la cosmovisión y el sistema de cargos en Los Altos de Chiapas. Nos sirven para comprender cómo la persona se vuelve un receptáculo de prácticas rituales ancestrales, históricas y contemporáneas, para definirse como indígena; es la construcción de la identidad étnica. Como lo argumenta Bartolomé:

> En la noción de persona nos encontramos ante una categoría interna de las culturas que proporciona a sus miembros un referente común basado en un mismo principio clasificatorio, que otorga un "nosotros" compartido. En cambio, la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica que sistematiza las representaciones colectivas derivadas de las relaciones interétnicas, las relaciones con los "otros".

5.10.1. TESTIMONIOS: CARGOS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Es tan importante la cosmovisión y el sistema de cargos en las comunidades indígenas de los municipios estudiados, que incluso antes de ocupar un cargo, sueñan que alguien sagrado les encomienda esa tarea. No sólo estamos hablando de cómo la cultura se corporeiza en las personas, sino que estamos ante el hecho de que la cultura se manifiesta en los sueños. De ahí la importancia de relacionar la mayor cantidad posible de datos y de espacios de la vida cotidiana de las personas y su manifestación en los rituales que les dan identidad; pero de manera importante, cómo esos rituales justifican y reproducen formas de dominación masculina.

En el siguiente testimonio podemos ver cómo es pensada y vivida la participación en el sistema de cargos:

Hombre, Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Porque las costumbres, como pasar de mayordomo o de presidente municipal, son diferentes al mestizo, no sólo es terminar el estudio, la casa; nosotros soñamos, el cargo es traído desde lejos; llega, así es la creencia. Nuestro patrón, San Juan, se manifiesta; llega el chamula así vestido de autoridad, sea hombre o mujer de una autoridad, llega. En mi caso me dijo: "ahora sí se terminó el tiempo, nada más viniste tres años o ya pagaste tu deuda o ya lograste tu construcción o algo que ya lograste ya vamos a regresar". Si no obedeces, marcas el alto a la vida y puedes morir. Entonces tiene que cumplir, dicen que ya no aguantan estar ahí, dicen que mañana ya quieren estar en la casa.

Se hace una distinción tajante entre la identidad mestiza o "caxlana", como dicen ellos, y la identidad indígena. Es importante entender cómo es construido el concepto de persona, en relación con la identidad étnica, para poder comprender cómo es asimilada la cultura a partir de los sueños, como veremos más adelante. Y sobre todo, cómo puede ser sancionada la persona si no acepta el cargo. Al preguntar al mismo informante sobre la veracidad de los castigos, expresa:

> Si no obedecen se enferman; tienen que regresar. Aquí vivimos en una cultura diferente. Por ejemplo, yo trabajé en Tuxtla Gutiérrez, en los años 70. Ahí tenía un trabajo, ahí, de base. Yo quería establecerme ahí, comprar mi lote y buscar una mujer mestiza; pues, modernizarme. Me gusta la vida urbana y ahí tenía mi trabajo: mi aguinaldo, seguro de vida. Pasé de peón a ayudante, de ayudante a pintor de señalamiento. De repente yo soñé: llega un hombre de sombrero y listón negro. Estábamos en un campamento, y que llega: ¿está aquí mi sobrino? Sí, pues ni modo, tenemos que regresar a Chamula, a nuestro pueblo, pero mi trabajo está seguro, ya tengo seguro de vida, mi base, y terminando los 30 años me voy a jubilar, "¡ah pero no quiero ir!" Es que tenemos que ir, vas a ver que tenemos trabajo también y tenemos hasta bodega, bodega grande. Con todo lo que uno quiere: azadón, machete, pala, picos, serrucho, herramienta de carpintero, herramienta de sastrería o máquina de escribir; tenemos todo, pero no saben pedir las gentes, por eso mucha gente no logra tareas: "¿qué quiere llevar? Escójale, híjole, que voy a escoger". Pero hay unos libros, unos cuadernos y pues me gustaba dibujar de por sí, agarré varias agujas de un bloque y rellené una red y entonces recibí el alma de la herramienta, por eso me dedico a dibujar. Entonces lo rellené una red con todo, colores y papeles y todo, cuadernos de dibujo, eso tal vez puede servir.

Hay castigos por no querer cumplir el cargo, pero sí uno cumple, "la recompensa es grande". En el testimonio anterior, el informante señala que al cambiar la vida moderna y regresar a su pueblo a cumplir el cargo, San Juan le regala el don de pintar. Vemos cómo la vida en las comunidades indígenas es un todo integrado y cómo cada acción de las personas tiene significados que interfieren en el devenir de su vida cotidiana y ritual.

5.10.2. LOS SUEÑOS Y EL SISTEMA DE CARGOS

Los sueños son muy importantes entre los grupos indígenas. Tienen mucha relación con las actividades sagradas, con asumir un cargo comunitario. Es un vehículo de comunicación entre los humanos y los seres sagrados, con los santos de los pueblos indígenas. A través de los sueños, se vislumbra el futuro de la persona y por su mediación se accede al conocimiento de la suerte, favorable o adversa, que le aguarda. Por eso, es muy importante la comprensión de los sueños y su relación con la construcción de la persona y el orden social. Esta comprensión nos permitirá entender su forma de pensar y actuar, y en consecuencia proponer políticas públicas enfocadas a las realidades de las comunidades indígenas.

Es tan fuerte "la costumbre" que hasta en los sueños está presente. Hay diversos simbolismos e interpretaciones sobre lo que los indígenas de Los Altos sueñan. Esto puede ser interpretado no sólo como la somatización de la cultura, sino cómo el subconsciente cultural y su manifestación en "el destino" de los varones y sus familias. A continuación presentamos testimonios sobre cómo los varones sueñan con los cargos que ocuparán en sus comunidades:

Hombre. Chamula (E 8: H-56, Chamula)

> Para el cargo que me dio el santo de San Juan, vi en mis sueños un símbolo, vi que venía una persona, un hombre vestido de blanco que me dijo: "tú tienes que tener este bastón en la mano, lo tienes que cuidar, este es tu bastón". Yo me pregunto: ¿por qué razón tengo esta idea? Yo no sé por qué, pero me dice: "¿qué le vas a hacer? Tú tienes que tener este bastón de mando". Y después soñé que venía un Pasado Autoridad que me dijo: mira atrás, mira que hay ahí. Y cuando miré atrás, sentí una cruz verde; ese es el segundo regidor. Y con el primer regidor ahí sí nos juntamos, mucha gente aquí en mi casa. Y me dice: ahora tú eres el primer escogido, y tú vas a quedar como el Mayor y eso nos dicen como

> seis personas. Todos los cabildos tienen que soñar que hay cuatro personas. En ese momento nos hace hacer una fila y entonces en ese sueño soñamos un símbolo; ese sueño es el del San Juan que es un milagro que tiene, un santo que vive, tiene el don. Si a una persona le toca un cargo, tiene que ser el Santo de San Juan, él nos da que soñemos, es nuestro Señor. En ese sueño es una señal de que vamos a tener un cargo en el municipio y por eso, en un momento decimos ¿qué va a pasar en mi sueño? ¿Por qué soñé esto? Pasan los días y entonces llega la visita, llevan trago, refresco y ahí nos van a decir: "tienes cargo". Entonces, aunque no sepamos ni leer ni escribir, pero es una costumbre; no es pagado, se elige democráticamente y ya se está viendo si esa persona va a ser la autoridad. Sin que le digan a esa persona: tienes que soñar algo extraño, y se da cuenta de qué se trata cuando la gente llega a visitar y a decirle que él va a ser elegido como un cargo. Se tienen que llevar flores y otras cosas para que así ese sueño salga positivo.

El soñar es parte importante de la identidad y de la construcción de la masculinidad indígena. Los sueños están presentes en los relatos cotidianos y en las historias de vida de la mayoría de los varones que han ocupado un cargo en la comunidad. Es parte de la estructura "espiritual" del sistema de cargos. Soñar y saber interpretar da prestigio a los varones:

Hombre. Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> Sueñan los Pasados, tienen sueños en donde saben interpretar cómo va a salir la situación, el evento político, quien va a ser autoridad. Los Pasados dicen 'sabes qué, soñé con esto y puede pasar esto', entonces así se va dando. Sigue vigente toda esa cultura, la percepción, la cosmovisión indígena maya que se trae por medio de la interpretación de los sueños.

Hombre. Tenejapa. (E 24: H-70, Tenejapa)

> Cuando fui jefe de la fiesta, antes de mi nombramiento, lo soñé. Soñé mucho trabajo, primero me dieron a cuidar borregos: la señal del borrego que cuidé, esa fue la señal, para cuidar a la gente.
>
> E: Pero en ese tiempo cuando soñaste, ¿sabías que ibas a ocupar un cargo?
>
> I: Fue después de eso que lo entendí solito, no acababa mi trabajo, desde que entré hasta ahorita, como jefe de los capitanes, hasta ahorita,

> hasta que me muera, no me dejan, ¿sabes por qué no me dejan? Yo rezo para que no pase nada, para que no se enfermen y rezo, la costumbre aquí, rezo por el agua. Hay dos cosas: pedir agua para el maíz y todas las cosechas, los mayordomos, pido por el agua, por nuestras cosechas. Y en la mera fiesta, el mero 21, si hay agua, si está lloviendo en mera fiesta, hay que rezar otra vez para calmarla un poquito, no queremos que haya mucho.

Esposa de un Pasado Autoridad, Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Soñó que estaba cargando la cruz, desde mi casa ahí en Chamula a la presidencia municipal. Entonces, que no se cansó y que estaba muy grande la cruz, dijo: "¿Será que voy a poder? Esta pesa mucho". Pero al cargar dice que no sintió que pesaba y ya después de eso dice que también soñó aquí en San Cristóbal que hizo una carrera de atletismo, hizo una carrera y que él ganó. Y que (…) ya ves que los presidentes municipales, pues es el que entrega los premios, pero él dice que él vio que era su abuelo, que le sorprendió y dijo: "¿Qué está haciendo aquí mi abuelo? Y ¿por qué él tiene que darme mi premio?". Entonces lo felicitaron. Pero yo no soñé, ya después de ahí, ya no tardó tanto, no tardó; como un mes o dos meses que tardó, ya cuando él se había ido a San Juan Chamula y yo había quedado aquí, le dieron el cargo.

Los sueños y su comprensión nos darán pistas para poder implementar cambios culturales que propicien la equidad de género y se logre establecer un diálogo con las prácticas culturales, conociendo y comprendiendo su dinámica y razón de ser, para cruzar caminos y generar el cambio.

Los sueños y la cosmovisión se interrelacionan en la vida de las personas para manifestarse en la vida cotidiana. Los sueños se hacen realidad:

Esposa de un Pasado Autoridad. Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Dice mi esposo "¿sabes qué me pasó?" ¿Qué te pasó? "Me dieron un cargo tradicional, y llegaron todas las autoridades: regidores, juez síndico, hasta las autoridades tradicionales. Y como no estaba yo preparado, pues ya llegaron ahí en la casa. Les di la silla y todo", y ya cuando me dijeron que si yo puedo ser como tercer escribano y yo le dije que no, yo así lo sentí, que no, que no sabemos, pues porque somos jóvenes. Y como el abuelo pues ya más o menos ya tiene el conocimiento, que le dijo: "acéptalo, no hay que ser (…)", le dicen *muxa toya va*. Así le dijeron, que no vaya a presumir, que no se haga del rogar

> y así lo aceptó, pero sí que estuvieron un rato hincados las autoridades, así lo piden, esa es la costumbre, bueno así lo cuenta mi esposo. Yo estaba aquí en San Cristóbal, él se había ido, pues, a Chamula y me dice: “no, pues tienes que arreglarte porque allá vamos a ir, vamos a llevar nuestras cosas. Bueno, entonces, este, ya ni modo, yo dije pues, aunque yo no sabía y esa vez yo no estaba acostumbrada a ponerme enaguas, sus vestidos, sus ropas tradicionales. Sí me duele, esas enaguas que tienen de lana; con trabajo me acostumbré; así fue que servimos ahí, estuvimos tres años, duró tres años el servicio, y entonces cada fiesta ¡ah! Pero si se tuvo que buscar un *Ya hue tiki*: alguien que nos da consejo de qué debemos de hacer, él nos guía, pues, un guiador. Entonces es el que nos aconsejaba, qué debemos de hacer o qué no debemos de hacer.

Después del sueño, las autoridades tradicionales se presentan ante el varón para solicitarle que acepte el cargo. Eso junto al matrimonio da a las personas el estatus de adulto. Toda la cultura está planeada para construir a niños y niñas en personas aptas para la comunidad. Para que sean adecuadas y puedan ocupar los cargos y de esta manera contribuir a la perpetuación de las prácticas culturales que les dan identidad:

Hombre. Chamula. (E 1: H-60, Chamula.)

> Como me decía mi mamá, algún día te van a dar un cargo de policía o de mayor, como le decían; no usamos armas como el gobierno, sólo un palo negro, esa es la defensa. Pero es respetado, si te vienen a traer dos mayores, el delito puede subir a través de la asamblea, te sancionan fuerte. Entonces tienes que obedecer si tienes ya tu delito, porque peleaste o porque golpeaste o si estás borracho pues tienes que pagar la comisión; esa es la forma de vivir en un pueblo indígena.

Ocupar un cargo es todo un evento en la vida de los indígenas, todo un ritual que implica la preparación de las personas y la generación de gastos, como nos cuenta un varón que tiene un cargo en Chamula:

Hombre. Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

> Un día, nuestro Señor me donó para que yo celebre al pueblo. Por la comunidad donó mi tiempo; Cristo nos apoya. Nos preparamos, compramos nuestro sombrero grande, listones; nuestros trajes, pantalón, camisa, un cotón -que es como un abrigo-, y cuando no tenemos maíz y

> frijol tenemos que comprar; comprar jabón. Así nos preparamos, esa es la cultura que tenemos. Así empieza el trabajo del municipio y por esa razón generamos un gasto; cada persona gasta 25 mil pesos o a veces 30. El cabildo que salió, gastó 45 mil para prepararse con sus trajes, la comida, también a las mujeres se compra su vestido o sus naguas. Esos gastos son caros, tenemos que comprar una mesa, comprar canasto, chile, sal, azúcar, café para que así podamos convivir con los demás compañeros autoridades. También vamos a acarrear leña. Todo eso gastamos, pero decimos, primeramente dios.

Eso es lo que se gasta, es ver cómo está relacionado el sistema de creencias con el económico para entender el funcionamiento comunitario; es ver cómo es ocupado el dinero en las celebraciones –desde cómo se obtiene y para que se utiliza. Un análisis de la circulación monetaria en relación con el sistema de creencias nos permitiría comprender cómo es construido el sistema afectivo a partir de elementos materiales y no sólo de educación cultural.

Además del aspecto espiritual, se pone en juego la coordinación de los espacios familiares, la delegación de responsabilidades, y de manera fundamental buscar la forma de obtener recursos para la celebración. Es entender los usos y costumbres desde la cosmovisión y también desde el plano material; es comprender qué hace la gente para obtener recursos. Como nos cuenta un entrevistado de Chamula sobre los gastos que se generan:

Autoridad de Chamula. (E 8: H-56, Chamula)

> Sobre el dinero que se gasta: nos prestan donde vamos a pagar un interés. Yo hago mis ídolos de madera que tengo que vender poco a poco, vendo mis productos en mil, 2 mil o 3 mil pesos; así voy juntando hasta que llega el tiempo en que se junta ese dinero, entonces vivo de mi artesanía; fabricó símbolos de madera, vienen mis compradores le vendo gracias a nuestro Señor y así hemos logrado salir adelante. Ahora, tenemos que ver una persona que deveras tiene dinero, a esa persona la buscamos y nos tiene la confianza para que le paguemos. Nos cuesta para juntar el dinero, pero nos comprometemos y cumplimos, porque es una costumbre del pueblo y por esa razón toda esa gente tiene que trabajar de peón o albañil. Los gastos que se hacen es por un acuerdo que tiene la comunidad, de tradición, y por esa razón nosotros aunque no tengamos nada que nos toque comprar como autoridad tenemos que buscar a una persona, hablarle personalmente, donde le vamos a pedir

> prestado el dinero del gasto. Entonces, cuando yo no tengo dinero, pero después, con un amigo que me presta, pero uno que deveras no tiene dinero a veces por pensar se cae de una enfermedad. Tenemos que obedecer, así es la costumbre.

Para que las tradiciones se sigan perpetuando en el tiempo y que los grupos domésticos las sigan reproduciendo, son importantes los ancianos, los Pasados. Son Pasados porque ya han ocupado algún cargo importante, se ajustaron a la estructura escalafonaria. Su conocimiento es respetado por la comunidad y sobre todo por aquellos nuevos cargueros. Se dan los binomios mandar-obedecer, mayor-menor y hombre-mujer. Por eso es importante el sistema de cargos, los principales y los Pasados. Toda esa estructura es el panóptico comunitario:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Es ocupar cargos, continuar el respeto con la gente, pero no todas las personas, uno mismo, lo que es. Aunque ha trabajado lejos, fuera de su pueblo, pero si tiene su suerte de dar su servicio en el pueblo se regresan a pedir cargos y tienen que obedecer lo que uno manda. Hay dirigentes, los ancianos y los ancianos del pueblo son respetados.

Obedecer no sólo involucra a los principales y a los mayores; también implica que las mujeres obedezcan a sus esposos. Es una parte importante del ritual y del cumplimiento cabal del cargo:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> E: ¿Es obligatorio que la esposa del que tiene el cargo esté con él?
>
> I: Así es, no hay que dejarlo. Y es cierto porque yo lo comprobé. Cuando no estaba con él empezamos a tener problemas, empezamos a discutir, ahí sí me fue… hasta cuando me pegó. Sí, me pegó, entonces hubo tantos problemas, faltaba dinero, hubo enfermedades, se me enfermaban mis hijos. Vimos muchas cosas y entonces obedecí y gracias a dios, ya cuando salí de mi trabajo y todo, ya me dediqué más al cargo tradicional. Entonces vi un cambio, ahí se me venía ya el dinero, también mis hijitos ya no se me enfermaban, ya mi esposo ya me trataba bien, ya hubo un cambio. Y sí, la verdad, como se dice: “si tú quieres servir de corazón, entonces sí te va bien; y si no, pues no”. Ahí es donde a veces nos pasan cosas, nunca lo esperamos pero a veces de repente nos llegan problemas.

El papel complementario de las mujeres en el cumplimiento de los cargos revela una forma de dominación masculina muy bien estructurada con la cosmovisión, la construcción de la persona y el sistema de cargos. Es ver cómo las mujeres contribuyen al capital político o al prestigio social de sus esposos sin que el trabajo de ellas sea reconocido. Incluso y sobre todo en el caso de Chamula, nos encontramos que el único cargo reservado a las mujeres es el de Mujer Sacramento. Que implica toda una serie de características que denotan cómo es conceptualizada la mujer en lo espiritual, lo místico y en relación con el poder de los hombres. Veamos quién puede ser considerada para ese cargo:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Hay una mujer Sacramenta, ellas dan un servicio, son elegidas por las autoridades, son ancianas, viudas. Las autoridades tienen que observar que su marido no haya pasado ningún cargo. Entonces no es esposa de un Pasado, se llama ex alcalde, mayordomo, alférez o ex presidente. Si no han pasado ningún cargo, es una señora que no tiene hijos, que sabe trabajar, que tiene negocio, tiene regular su vida pues, entonces, seleccionan a esa señora, para dar su servicio en Semana Santa, se visten como si fueran señoras árabes. Pero también es un cargo como si fuera mayordomo. Juntan su gente, arpa, guitarra, acordeón, sus servidores, sus invitados, tienen que dar servicio a su pueblo. La mujer sacramenta ya no puede volver a tener matrimonio; una vez que se nombra ya no puede tener relación con hombres. Se queda como mujer sagrada, se entiende como figura de Virgen María. Es una gran señora, respetada de su comunidad y no se le puede dañar.

Esposa de un hombre Pasado Autoridad de Chamula. (E 2: M-48, Chamula)

> E: ¿Tienen alguna oportunidad las mujeres de participar como autoridad tradicional?
>
> I: No, no, las mujeres no pueden participar como autoridad, lo que sí hay es que sean mayordomas, sólo cuando se queda viuda la mujer; pero deberá hacer el compromiso de que nunca se casará de nuevo y debe llevar una vida encerrada. Entonces las nombran mayordomas y sólo tardan un año en el cargo.

5.11. USOS Y COSTUMBRES Y EL CONTROL SOCIAL: CLAVES PARA IMPLEMENTAR LOS CAMBIOS EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA REGIÓN DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Es con alianzas con los hombres que se pueden generar los cambios en las comunidades indígenas. No sólo es proponer sin conocer, es establecer un diálogo con conocimiento de sus costumbres, prácticas culturales y cosmovisión. Es saber traducir los derechos humanos universales a los códigos culturales indígenas; es la creación de un nuevo pacto pero no patriarcal, sino fraternal y sororal. Hombres y mujeres indígenas juntos por el cambio.

Las claves nos las dan las mismas personas. Algo que llamó poderosamente nuestra atención fue la forma en que reaccionaban nuestros informantes. Decían que nunca habían sido tomados en cuenta, ni mucho menos que se interesaran por su infancia, de cómo se casaron; de cómo sufrieron y mucho menos de sus sueños y aspiraciones.

La cultura está compuesta por los pensamientos, actitudes y prácticas cotidianas de las personas. Está abierta al cambio porque es la misma gente la que puede transformarla. Como nos argumentó la presidenta municipal de Oxchuc:

> Describir al pueblo lleva muchos factores, no es sencillo. Somos fácil de moldearnos, accesibles a todo tipo de cambios; también tenemos características y actitudes muy arraigadas. Como pueblo tenemos muchas necesidades pero también muchas raíces bien identificadas. (E 14: M-35, Oxchuc)

5.11.1. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA FELICIDAD

Una de las claves es comprender cómo se construye la identidad vinculada a las emociones y los afectos, para implementar nuevas formas de relacionarse y quererse. Como nos lo describe nuevamente la presidenta de Oxchuc:

> Éramos pobres económicamente, pero emocionalmente no éramos pobres. Éramos felices, es decir, no teníamos dinero, pero éramos felices; aunque no haya que comer pero somos felices: convivir con la naturaleza, con la comida que se produce ahí mismo; no necesito comer carne. Allí lo puedo conseguir, hay pájaros, ratas. No teníamos dinero,

> carros, casas, no teníamos nada, pero había mucha felicidad. (E 14: M-35, Oxchuc)

Es comprender para transformar, pero estableciendo alianzas para el cambio y siempre con el consentimiento y aprobación de las personas de la comunidad. Es potenciar la identidad basándose en los usos y costumbres de las comunidades, como lo argumenta un hombre, autoridad de Oxchuc:

> La gran mayoría ya no siguen los usos y costumbres, los desconocen; incluso meterse de profesor ha sido una pérdida de identidad. Conjuntamente con el desarrollo, porque la discriminación que se ha sufrido hacia las ciudades, hacia como decimos nosotros con los *caxlanes* (mestizos) todo hace que digan: "bueno, no soy indígena" y, sobre todo, ahora los hijos de los profesionistas, de los maestros, que son arquitectos, contadores, ingenieros, licenciados. Allá ya no quieren decir que son indígenas, ya se visten con la ropa de un *caxlan*. Hay un proceso de *acaxlanamiento* y no recuperamos la identidad. De hecho, nosotros lo vivimos, lo viví personalmente, pero llegó un momento de todo el análisis, llegué a decir: "bueno, toda persona creo quiere llegar y quiere conocer su origen". De ahí comienzo hacia atrás a investigar y a investigar para saber quién soy, es lo más importante en nuestras vidas, yo creo de conocer de dónde venimos, y decir soy indígena tzeltal maya y tengo mis papás y mi gente de mi pueblo somos de tal forma. Eso adquiere valor para toda persona y, en lo personal, he estado buscando toda esa riqueza que tenemos como indígenas, de nuestra cultura de usos y costumbres, lo que nos identifica. Si no está uno identificado no tiene uno identidad, se pierde uno bastante. (E 15: H-38, Oxchuc)

Es proponer la búsqueda de los orígenes, pero bajo un nuevo pacto, en donde mujeres y hombres vivan en igualdad. Es cambiar esas formas violentas de educar a las hijas e hijos. Es cambiar el chicote por el cariño y afecto en la crianza. Como nos decía una mujer de Chamula:

> Cada cosa que dice uno, nos golpean, esa era la tradición de los papás. No como ahorita: ya platicamos con los hijos, tratamos de hacer las cosas diferentes. Tal vez por lo mismo que ellos no se preparaban lo suficiente para educar sus propios hijos. (E 9: M-37, Chamula)

Y sin embargo, hay que potenciar algunas de las prácticas de las comunidades indígenas. Siempre teniendo presente que las familias, la comunidad y su cultura proveen a los varones de mecanismos de poder sobre las mujeres, así como de

instrumentos de vigilancia sobre ellas. Así como los varones también están sujetos a la vigilancia de los mayores y la comunidad para erigirse como hombre ejemplo. Y esos mecanismos de vigilancia cuentan con instrumentos de conciliación, como lo sostiene Ana María Garza:

> La antropología ha sostenido que si bien en la operación cotidiana de las costumbres surge una buena cantidad de pleitos, los pueblos indígenas tienen formas específicas y distintivas para resolverlos, echando mano de creencias y valores bien afianzados, de consensos primordiales que les han permitido sobrevivir como pueblo (Garza: 106).

> En la investigación de esta autora destaca que "la justicia no se identificó con la equidad, sino con el respeto a las jerarquías que se relacionan asimétricamente a los integrantes de las familias y a éstas con el tejido político colectivo". (*Ibíd*.:106)

Veamos un ejemplo:

Pasado Autoridad de Chamula. (E 1: H-60, Chamula)

> Cuando se queja la muchacha, viene a pedir favor a las autoridades. Las autoridades tradicionales son las responsables de resolver los conflictos familiares. Si es muy culpable el hombre porque le pegó mucho a su mujer y ya hinchada la cara, entonces lo meten a la cárcel y lo sancionan, a ver si se corrige; si lo vuelve a aceptar la señora, pues se vuelven a unir pero si dos, tres veces es igual, entonces se divorcian definitivamente. La mujer se regresa a la casa o el hombre se compromete a ponerle su otra casita para vivir con sus hijos y se responsabiliza con la familia. O si es muy mujeriego el hombre, tiene que ver cómo sacrificarse para dar el mantenimiento a su mujer. Se juntan los papás, los padrinos y los tíos para resolver el problema. Pero si la muchacha dio su palabra sola, así en la calle por ahí, no se compromete nadie porque es su gusto.

Aquí podemos apreciar cuando las mujeres pueden ser ayudadas por sus grupos de apoyo: familia, padrinos, pueblo, representado por las autoridades tradicionales. Es ayudada siempre y cuando haya salido por pedimento. Es entonces que es apoyada y el hombre recibe castigo. Ahora veamos cómo es resuelto el caso si la mala es la mujer:

Mujer, Esposa de un Pasado Autoridad (E 2: M-48, Chamula)

> Si la mujer engaña a su marido: la meten a la cárcel, como no tiene dinero, no pueden pagar la multa, así que lo paga haciendo trabajos de limpieza en donde le indique la autoridad. Le quitan el derecho de sus hijos. No puede regresar a su hogar. La ve mal en la comunidad y a veces se ve forzada a salir de ahí. Si hay infidelidad por parte de la mujer, jamás será perdonada por el hombre.

Podemos apreciar cómo a las mujeres se les controla más y se les castiga más. Se añade a la situación, ponerla en una situación de vulnerabilidad comunitaria y social que las puede obligar a salir de sus pueblos, perder la ayuda de sus redes de apoyo y lanzarlas a otros contextos socioculturales donde pueden padecer otro tipo de violencias, incluso más fuertes, por su condición de indígena y mala mujer.

Como decíamos, hay que proponer cambios para cambiar las relaciones inequitativas de género en las comunidades indígenas. Estas acciones deben estar en diálogo con las autoridades tradicionales; para cambiar, se deben revalorar los usos y costumbres: potenciarlos para generar identidad y rescatar los aspectos positivos; después sensibilizar a los hombres que son autoridades tradicionales y fundamentalmente a los principales y Pasados para que esos cambios cuenten con el aval de ellos. A partir de ahí, se vuelvan formas de vida, ejemplos de vida para hombres y mujeres jóvenes.

Uno de nuestros informantes argumentaba:

Autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> Dicen que “por usos y costumbres se mataron”. No, está mal empleado y lo utilizan muchos que son políticos, pero si revisamos perfectamente los usos y costumbres son importantes para poder resolver todo.

Entendimos que menospreciar o criticar los usos y costumbres como violatorios de los derechos humanos no es una estrategia adecuada para generar diálogo, ni alianzas con los hombres. Al contrario, es una declaración de guerra. Veamos un ejemplo de la fuerza de la identidad que se genera a partir de los usos y costumbres:

> I: Mi finada mamá me decía que no tengo que cambiar mi cultura. No tienes que cambiar nada; todo lo que te dejé de herencia de nuestra cultura lo tienes que seguir. Por eso yo hago mi trabajo; las fiestas, le damos gracias a nuestro Señor. Esta cultura nunca podemos dejar porque nos recomendó nuestro finado padre y mamá.

> E: De todo lo que nos acaba de contar, ¿Qué es lo que considera que nunca debe cambiar?
>
> I: Aquí me visita mucha gente, yo nunca he cambiado lo que me han dejado de herencia y dejé de tomar, estoy muy tranquilo, con que tenga algo que comer, con eso me conformo, pero, en cambio, si agarro el vicio de la borrachera pues ahí gasto el dinero y no hay nada en la cocina, y por eso ese vicio de tomar yo tuve que dejar. Jamás he pensado en dejar mis costumbres que me dejaron de herencia mis padres, es una creencia, es una costumbre que no podemos cambiar. (E 8: H-56, Chamula)

Si cuestionamos todos los usos y costumbres no lograremos generar el cambio. Sin embargo, si potenciamos las ideas de respeto, igualdad y solidaridad desde la propia cultura indígena y proponemos un rescate, después, junto con los hombres podemos hacer una revisión de las actitudes que desvirtúan, desde la perspectiva indígena a las prácticas tradicionales y costumbres. Es generar alianzas con autoridades tradicionales y los Pasados, pero, de manera fundamental, que las autoridades municipales apoyen este tipo de iniciativas. Como en el municipio de Oxchuc, que están dispuestos a generar cambios:

Autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> Trabajando con nuestra gente de todas las comunidades, en organizaciones sociales, asociaciones civiles, buscando precisamente organizar a nuestro pueblo, siguiendo nuestros usos y costumbres, en el rescate de nuestra cultura, de nuestra identidad como indígenas, estamos muy orgullosos de ser indígenas tzeltales mayas, hablamos la lengua tzeltal”.

En estas alianzas para el cambio, los principales son hombres clave para introducir nuevas formas de masculinidad en comunidades indígenas:

Hombre, autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> En nuestras comunidades, que son casi 100 comunidades, cada una tiene las formas de convivencia y organización por usos y costumbres. Hay un agente, un comité que son las autoridades que se nombran por medio de asambleas. Cada agente y comité que deja de fungir se le da el nombre ya de “principal de la comunidad”, que son precisamente nuestros usos y costumbres en el que toda la asamblea pasa a consenso cualquier acuerdo. Cualquier problema que se tenga que arreglar pasa

por el consenso de los principales. Ellos tienen la experiencia de cómo conducir y dirigir a la comunidad; entonces la gente del comité es muy tomada en cuenta y él tiene que ser el primero en respetar a los principales".

También incluir a las autoridades principales del ámbito religioso, aunque en algunos municipios es el mismo sistema de cargos: transitan de un ámbito al otro, como parte de un sistema escalafonario.

Autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

Los chulcales son nuestras autoridades religiosas; ellos son nuestras costumbres, nuestra cultura viva, ellos representan nuestro libro sagrado que es el *Kafaltik* que son las ordenanzas de la forma de convivencia. Los chulcales son respetados en todas las comunidades por todos nosotros los habitantes de aquí de Oxchuc. Los respetamos como a nuestras primeras autoridades, ellos representan prácticamente nuestros usos y costumbres, nuestra cultura, nuestra identidad completamente.

Es importante destacar que los hombres son las figuras de autoridad y detentan el poder comunitario. Es como lo argumenta Ana María Garza:

Así pues, de las mujeres idealmente se espera que cumplan con todas las tareas domésticas y que obedezcan a su marido y a sus suegros. Al hombre se le pide que trabaje, provea a su familia de lo que se necesita para vivir, respete y ayude a sus mayores. A las autoridades y las personas mayores se les exige mostrar con el ejemplo cómo se debe vivir. El cumplimiento estricto de estas normas traería como premio para el varón la tranquilidad y prosperidad y el ser elegible para comenzar una larga carrera política, con la ayuda del buen comportamiento de su esposa. (Garza: 108)

En el caso del municipio de Oxchuc:

Autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

Los Pasados tienen un lugar muy importante en el municipio. Si hay algún problema y si un presidente municipal lo retoma así como tal, y respeta las costumbres, pasa a consenso primero de los Pasados. Eso sirve para que ellos, como fueron presidentes municipales, regidores, síndicos, jueces de paz y conciliación, de bienes comunales, ellos con la experiencia del arreglo de todos los problemas a nivel municipio, ellos pueden trasmitir esa experiencia a las actuales autoridades para que no

> se topen con pared a cada rato. Como ellos ya lo saben, ya alguna vez lo resolvieron entonces ese es el consenso, esas son las costumbres, no se dice: respeten a los Pasados porque sí, también tiene un fundamento muy importante.

La principal función de los Pasados es la trasmisión de conocimientos del "saber hacer". Cuentan con todo el respeto comunitario y es respetado su punto de vista, fundamentalmente para resolver conflictos:

Hombre, autoridad de Oxchuc. (E 15: H-38, Oxchuc)

> Hay una cuestión de arreglo. Primero se reúnen puros principales y dicen: ¿ahora qué vamos a hacer? Y luego que ya están de acuerdo en todo lo que es la "mesa". Entonces realizan una asamblea general en el que abren toda la información a toda la asamblea y de esa manera se va resolviendo mucho, es muy interesante, y deveras que para mí *es* nuestros usos y costumbres, esa manera es la mejor forma de resolver todas las situaciones.

Pero sobre estas estructuras de autoridad hay que incluir a las mujeres. Es un trabajo arduo y complejo pero hay disposición, al menos de las autoridades de Oxchuc:

E 15: H-38, Oxchuc

> Todos los hombres y los jefes de familia son los que están registrados como cooperantes de la comunidad y sus esposas no, sus esposas no están registradas. No son tomadas en cuenta en ninguna opinión porque así se viene generando todo el asunto. Lo que se pretende trabajar es que también la mujer pueda integrarse dentro de toda esa organización de cada comunidad, lo estamos trabajando (…) Entonces se tiene que ir tomando bastante en cuenta la posición de la mujer; no se ha hecho en las comunidades, esperemos que ya a partir de esta administración ya se pueda incluir con algunas cuestiones.

Pudimos identificar que existe disposición a las transformaciones en las relaciones e poder en las comunidades, y sería de mucha ayuda generar políticas públicas encaminadas a lograr ese fin: el cambio de las mentalidades y de las relaciones inequitativas de poder y genéricas. El mismo informante de Oxchuc plantea:

> Sí, la mujer tiene la capacidad. Es un trabajo conjunto de poder decir: qué piensas, qué proyectas, qué quieres; no es nada más platicar quién va a

> lavar los trastes, quién va a barrer o a trapear. Eso es algo, podría ser un principio, pero no habría alguna situación importante, sino es compartir los proyectos. Tú puedes hacer esto, tú puedes caminar aquí, sale, vamos con todos. Eso es la proyección que debe tener una mujer, que no se debe únicamente centrar en decir quién hace los aseos de la casa, sino en la capacidad intelectual que deba tener para desarrollarse en los ámbitos e ingresar a la cuestión de la organización de la comunidad. Porque no sería fácil decir a una mujer, "¿sabes qué? tú vas a ser agente auxiliar", aunque se pudiera que fuera un decreto, "¿sabes qué? todos los agentes, van a ser mujeres" ¿Cómo se van a desarrollar en la actividad? No es nada más ponerlo en el lugar y a ver qué pasa, es empezar a compartir toda esa responsabilidad y obligación y que por eso siento que es muy importante la mujer en general.

Consideramos que es a partir de hombres como éste que se pueden establecer alianzas y un diálogo para fortalecer los usos y costumbres con un nuevo pacto que cambie las formas de dominación masculina por otras formas de relacionarse entre los géneros.

Una de nuestras informantes piensa así:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> E: ¿Cómo podrías cambiar cosas en tu comunidad?
>
> I: Híjole, creo que es imposible porque no te hacen caso. A los que les pueden hacer caso son a los mayores. Si yo doy indicaciones me van a decir ¿tú quién eres? Y te empiezan a atacar, es imposible cambiar a la comunidad.
>
> E: ¿Tendrías que hacer una junta con los Mayores donde se les explicara que no es cambiar sus costumbres sino las cosas que la afectan?
>
> I: No pues nunca se ha dado esa comunicación, ni nos ha pasado por la mente.

Las mujeres desean y anhelan cambiar las relaciones desiguales de género, pero ni el gobierno ni las organizaciones de la sociedad civil han encontrado la llave para generar cambios. Se debe partir de la misma cosmovisión comunitaria, de sus usos y costumbres, para encontrar las claves del cambio. Se trata de construir un nuevo pacto, de hacer un proceso de etnogénesis, de crear una nueva forma de identidad étnica que contemple los derechos humanos construyéndolos desde

sus realidades y necesidades, su cosmovisión y cultura. Hacer un diálogo para encontrar en su misma cultura los mínimos necesarios, encontrar cómo se construye la dignidad humana, tanto para hombres como para mujeres.

Los mismos hombres están conscientes de la situación y están preocupados por establecer nuevos mecanismos para fortalecer los usos y costumbres, pero también eliminar las formas que atenten contra la dignidad humana:

Hombre, Autoridad de Oxchuc. E 15: H-38, Oxchuc

> Un pueblo sin cultura, sin identidad, que olvida y deja atrás sus raíces, es un pueblo que no tiene dirección. Igual sería como para un hombre y una mujer que pierda su cultura y que diga: no soy indígena, no soy de ahí; no tiene dirección, no hay sentido de las cosas, no tendría ningún valor. Para mí es importante rescatar esa cultura, es muy importante identificar nuestra identidad y poder trasmitirla a los jóvenes. En mi caso, hace algunos años cuando regresé, no sabía hablar, sólo muy poquitas palabras de mi lengua. Y me decían, ¿por qué no sabes? Porque no me enseñaron. Y quién tiene la culpa, no le podemos echar la culpa a nadie, sino es falta de organización, de nuestras autoridades, de la organización de nuestro pueblo para decir, para ir encaminando todas estas cuestiones y poder rescatar y trasmitir eso a los jóvenes, porque se tendría que dar de una manera gradual para recuperación de nuestra cultura. Se está trabajando actualmente en ese proceso, estamos en el rescate de nuestra cultura, de nuestra convivencia. A veces vienen muchas personas de otros lados y empiezan a buscar y a convivir acá y empieza a descomponerse todo lo que sería nuestra cultura. Yo creo que los usos y costumbres son importantísimos, han funcionado muy bien y no se tendría por qué cambiar.

Para que los cambios funcionen se debe potenciar a las autoridades tradicionales. Dotarlos de los recursos materiales y económicos para ayudarlos, y después establecer alianzas con ellos para sensibilizarlos y volverlos agentes del cambio social. Cuando hicimos el trabajo de campo, una de las preocupaciones y peticiones fue:

Principal de Oxchuc. E 21: H-46, Oxchuc

> No percibimos sueldo, entonces si el gobierno (o vienen de alguna dependencia), sean ustedes el portavoz que estos trabajos, pues la mera

> verdad, nosotros lo hacemos como un servicio social, sin goce de sueldo. Si el gobierno pudiera más o menos dar un apoyo, algo para esto, para las personas que hacemos este trabajo, para nuestro pueblo.

La cultura indígena no es ajena al cambio, podría adaptarse y fortalecer su identidad, crear prácticas igualitarias y respetuosas de la dignidad de todas y todos, lo que podemos apreciar en el siguiente testimonio:

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. (E 25: M-32, Tenejapa)

> Me gustaría que nunca se perdieran los usos y costumbres porque son muy bonitos. Pero a veces, conforme a los papás nos vayan educando y ahí se va perdiendo, ¿no? Se está perdiendo y ya no se puede rescatar; es difícil y es penoso. Para mí, hay cosas de las que ya no sé nada, ya sé más de la ciudad. Bueno no todo, tampoco, pero sé más en lo urbano que en lo rural. Creo que ya estoy más adaptada a las costumbres de los *caxlanes* que a las de mi pueblo. Porque anteriormente no festejábamos los cumpleaños y en mi familia sí hacemos eso, festejamos bautizo, primera comunión, hacemos una fiesta, baile, comida, ya nos adaptamos a las costumbres de la ciudad. Quizá porque vinimos a vivir aquí, de lo que vemos, de lo que observamos, como que ahí vamos imitando. Si estuviéramos en mi comunidad, seguiríamos igual, pero como a veces desgraciadamente uno tiene que salir, a veces se pierden nuestras costumbres.

Es evidente la nostalgia por las costumbres anteriores, al adaptarse a otras. Pero también es cambiar algunas que los mismos indígenas piensan que son malas y deben cambiar. Veamos algunas posturas al respecto:

Pasado Autoridad de Zinacantán. (E 26: H-36, Zinacantán)

> Hay que ir fomentando un cambio (en el pago de la novia). Para mí es algo cultural el dinero, no es venta, pero ya se formó parte de una tradición, pero como dicen: “las costumbres buenas hay que tenerlas y las costumbres malas hay que dejarlas”. Imagínese, en el pueblo para tener un cargo religioso hay determinados momentos que tienes que acabar el trago, te lo tienes que acabar, porque si no lo acabas, San Lorenzo, San Pedro, te castiga; tienes que tomar porque es parte de la costumbre. Por eso era común ver la gente tirada fuera de la iglesia o dentro de la iglesia porque es parte del ritual y esas costumbres hay que irlas eliminando porque te fomenta el alcoholismo. Pero eso, tiene uno

> que estar trabajando con la gente, con los líderes, con los caciques para informarles. Afortunadamente, en Zinacantán están cambiando algunas cosas, ahí ya la mayor parte de la gente no dice: "dame los 5 mil y se acabó; no, mejor que se casen". A partir del 2005, hace como cinco años, se ha vuelto distinto. Ahorita, ya la mayoría de la gente no se casa porque ese dinero lo gastan para la fiesta y todo, y pues ya es más compartido. En el 2000 para allá, era más el dinero y no importaba el matrimonio, el matrimonio religioso, pues.

Esposa de un Pasado Autoridad de Chamula. E 25: M-32, Tenejapa

> En donde no estoy de acuerdo es el trago. Cuando pasaron como mayordomos mis papás, empezaron a tomar los dos y ahí nos abandonaron, bueno, abandonaron a mis hermanitos, yo ya estaba casada cuando ellos pasaron como mayordomos. Vi que el trago echa a perder, te obliga pues a que tomes una botella, tienes que tomar, cuando eres autoridad, parece que hay momentos que tienes que tomar porque sí, no hay momentos en que puedes guardarlo. Por eso, yo siempre me he retirado de eso que yo realmente no hago, a mí no me gusta el trago y así les pasó a mis papás, tomaban los dos ahí, a veces viajaban aquí a San Cristóbal, porque nosotros nunca quisimos acompañar a mis papás, ni mis hermanitos, nunca vimos cómo es el ritual, nunca estuvimos como hijos, nada más ellos saben, pero donde sí lo veíamos mal, fuera de que hubiera trago, creo que no hubiéramos ido a acompañar, porque si los acompañábamos teníamos que tomar.

8. CONTENIDOS DEL MODELO DE ATENCIÓN: CONSTRUYENDO RELACIONES IGUALITARIAS ENTRE HOMBRES Y MUJERES INDÍGENAS DE LA REGIÓN LOS ALTOS DE CHIAPAS.

Con base en los resultados de la revisión bibliográfica, el trabajo de campo y la reunión de expertas y expertos, podemos enumerar los temas que requieren ser atendidos por el gobierno, academia y organizaciones de la sociedad civil. Las comunidades indígenas viven dentro de un sistema capitalista y patriarcal, en donde los hombres dominan colectiva e individualmente a las mujeres. Esto está profundamente enraizado en las prácticas culturales de las comunidades indígenas, en algo que podríamos definir como sistema patriarcal indígena.

Los temas prioritarios que se deben atender son:

- Derechos humanos de las mujeres, respetando los usos y costumbres que se consideren favorables, generados a partir de los mínimos de dignidad, desde la propia cosmovisión y cultura indígena.
- Diálogo intercultural entre derechos humanos y cosmovisión indígena.
- Transformar prácticas culturales como el pago de la novia y la poliginia. Que las comunidades indígenas dejen de concebir a las mujeres como meros objetos de intercambio matrimonial.
- Sensibilización de niñas y niños sobre los derechos humanos, y principalmente derechos de las mujeres.
- Crear las condiciones, en diálogo con los hombres, para que las mujeres accedan a más espacios de poder y participación dentro de sus comunidades.

Con base en los puntos anteriores, se propone el siguiente modelo de atención para prevenir, combatir y erradicar la violencia masculina en comunidades indígenas.

Para que cualquier política pública, modelo de atención o intervención resulten exitosos se debe seguir la siguiente ruta:

1. Hacer una propuesta de acción, con base en los recursos disponibles, para ejecutar cualquier tipo de programa. En el caso de nuestro modelo de atención, el presente informe final de la investigación es un diagnóstico de los temas prioritarios para erradicar la violencia.
2. Integrar un equipo de intervención. Como mínimo, el equipo debe estar formado por una persona especialista en género y derechos humanos; una integrante de una ONG involucrada con la comunidad y que sea especialista en derechos humanos; una o un traductor, que a su vez tenga amplios conocimientos de la zona o pueblo donde se ejecutará la acción. Este equipo será el filtro que permita el diálogo entre los derechos humanos y los usos y costumbres de las comunidades indígenas.
3. La persona especialista hará la propuesta de acción o política pública con base en los conocimientos adquiridos en el campo académico. En el caso de Los Altos de Chiapas, deberá tomar como insumo el informe final de nuestro proyecto.

4. Realizar una reunión con todo el equipo para discutir la mejor manera de plantear la propuesta.
5. Con los conocimientos de la o el integrante de la ONG, debatir la transversalización de la perspectiva de género y de derechos humanos con la propuesta.
6. Establecer los criterios adecuados con la persona de la comunidad y el tipo de lenguaje que se utilizará para poder exponer de la mejor manera la propuesta.
7. Una vez establecidos los criterios, hacer un primer diagnóstico de la comunidad en donde se ejecutará la propuesta. Para esto hay que establecer una serie de preguntas sobre la comunidad, la cultura, las relaciones familiares y de género. Este primer panorama nos permitirá traducir los elementos teórico-metodológicos de la propuesta a un lenguaje local. Se trata de "tropicalizar el conocimiento".
8. Después, articular la propuesta de acción con la información recabada en el trabajo de campo para lograr una mejor propuesta; sustentada en el conocimiento de los usos y costumbres y en el conocimiento de las comunidades indígenas.
9. Nuevamente, regresar a la comunidad para establecer un diálogo sobre la mejor manera de implementar la propuesta. También se deben atender los puntos de vista de las personas de la comunidad. La intención es hacer que la propuesta sea asumida como parte de la comunidad y no como una imposición gubernamental o ajena a la realidad comunitaria.

Para lograr el éxito de los objetivos del modelo de atención, es necesario crear alianzas con los varones que son autoridades tradicionales. Es imprescindible establecer el diálogo con ellos; se pueden discutir los caminos más adecuados para implementar capacitaciones y talleres de sociabilización de la perspectiva de género y la no discriminación, así como la recuperación de los usos y costumbres en las comunidades indígenas. Para lograr esta alianza con los hombres de poder, se debe seguir la siguiente ruta:

- Exponer el proyecto o modelo de atención.
- Una vez que ellos aceptan, proponerles que sean capacitados en género y derechos humanos, así como la recuperación de los usos y costumbres.
- Después hacerlo con sus esposas. Estas capacitaciones deben ser realizadas por especialistas que conozcan la realidad del mundo indígena.

- Realizar grupos de trabajo para traducir el modelo de atención al lenguaje de las comunidades.
- Otra de las actividades del grupo de trabajo es discutir y acordar cómo puede ser implementado el modelo de atención.

Para lograr esta ruta crítica es necesario, además, hacer políticas públicas que doten de recursos a los grupos de “principales” de las comunidades indígenas. Ellos son gente ampliamente respetada y sus consejos son guías del comportamiento de mujeres y hombres, niñas y niños. Una vez dotado de recursos, el equipo de intervención estará en condiciones de implementar el modelo de atención para erradicar la violencia en las comunidades indígenas de la región de Los Altos.

En síntesis, hacer una sinergia de esfuerzos. Se trata de capitalizar los conocimientos de las cuatro partes involucradas. Aprovechar el conocimiento científico de los especialistas de la academia; las formas de intervención que han desarrollado las ONG; apoyarnos en el conocimiento local, hacer partícipes a las comunidades; finalmente, hacer que los recursos económicos del gobierno sean maximizados y optimizados.

CONCLUSIONES

Las comunidades indígenas desarrollan prácticas violatorias de derechos, particularmente hacia las mujeres, igual que ocurre en casi todas las sociedades del mundo, sin embargo la situación de exclusión a la que se somete a las mujeres indígenas por las condiciones de pobreza y falta de acceso a servicios básicos, despierta la necesidad de atenderles de manera prioritaria.

La intervención para frenar las violencias contra las mujeres, en las comunidades originarias debe realizarse desde la cosmovisión indígena reconociendo las representaciones de mundo que viven las y los indígenas y debe iniciar siempre con un diálogo con las autoridades tradicionales de los pueblos para ubicar conceptos en común, que serán los puntos de partida para implementar cualquier método de sensibilización, capacitación y restructuración de roles. Este punto y todos los demás deben ir acompañados de un manual que guíe la discusión y que

sirva como insumo para dicho proceso[14], ya que el primer paso es sin duda homologar conceptos respecto a la dignidad, los derechos humanos, la paz y la justicia.

El trabajo debe realizarse desde los varones primeramente ya que son ellos los agentes de incidencia que pudimos reconocer durante la investigación en campo, y porque son los hombres quienes están dotados de prestigio social, por lo que disuadirles a ellos de la necesidad de transformar su masculinidad en una respetuosa y digna manera de relacionarse con sus pares mujeres, garantiza el comienzo de transformaciones de fondo.

El trabajo realizado arrojó luz sobre algunos vacios que teníamos hacia las prácticas tradicionales, con lo que se posibilitan distintas maneras de intervenir en las comunidades para apoyarles en la construcción de un orden mas igualitario y respetuoso hacia las mujeres.

[14] Como parte de este trabajo también se realizó un manual de capacitación que contiene los puntos temáticos más importantes de este modelo.

9. BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia (2005), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Ediciones Cátedra.

Arendt, Hannah (2000), *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal,* España, Lumen, Editores.

---------- (1998), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

---------- (1997), *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós.

---------- (1992), *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza

---------- (1970), *Sobre la violencia*, México, Editorial Joaquín Mortiz.

Ávila, Agustín (2003), "Sistemas sociales indígenas contemporáneos", en *Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos. Los derechos de los pueblos indígenas*, Fascículo 1. México, CNDH.

Azaola, Elena (2004), "La sin razón de la violencia. Homenaje a las mujeres muertas en ciudad Juárez", en Marta Torres Falcón, *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, COLMEX.

Burin, Mabel e Irene Meler (2001), *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad,* Barcelona, Paidós.

Bestard, Joan (1998), *Parentesco y modernidad*, Barcelona, Paidós Básica.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada,* México, Grijalbo-Conaculta.

Bonfil Sánchez, Paloma (2008), *Los espacios conquistados: Participación Política y Liderazgo de las Mujeres Indígenas de México, México, PNUD.*

Consejo Nacional de Población (2005) Índices de marginación. Municipales y estatales. http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=78&Itemid=194 Consultado el 8 de marzo de 2010

De Barbieri, Teresita (1992), "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica" en *Revista Internacional de Sociología*, año VI, núm. 2-3.

Domínguez Ruvalcaba, Héctor (2006), "Presentación", en Patricia Ravelo Blancas y Héctor Domínguez R. (coord.) *Entre las duras aristas de las armas. Violencia y victimización en Ciudad Juárez,* Publicaciones de la Casa Chata.

Foucault, Michel (2005a), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber,* México, Siglo XXI.

---------- (2005b), *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres,* México, Siglo XXI.

---------- (2003), *Las redes del poder*, Buenos Aires, Editorial Almagesto.

---------- (1979), *Microfísica del poder*. Madrid, Editorial La Piqueta.

Gilmore, David (1994), *Hacerse Hombre. Concepciones culturales de la masculinidad,* España, Paidós Básica.

Godelier, Maurice (2000), *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas,* Ecuador, Editorial Abya-yala.

Grawitz, Madeleine (1984), *Métodos y técnicas de las ciencias sociales,* México, Editia Mexicana.

Harding, Susan (1998), "¿Existe un método feminista?", en Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista,* México, UAM-Xochimilco.

Hernández, Roberto, *et al.* (2003), *Metodología de la investigación*, México, Mc. Graw Hill.

Horowitz, Gad y M. Kaufman (1989), "Sexualidad masculina: hacia una teoría de la acción", en M. Kaufman *HOMBRES: Poder, placer y cambio*, República Dominicana, Editorial CIPAF, pp. 65-99.

Jacorzynski, Wittold (2002), “Introducción”, en Witold Jacorzynski (coord.) *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica,* México, CIESAS-Porrúa.

Kimmel, Michael (1992), “La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes”, en *Isis Internacional*, núm. 17, Santiago de Chile, Ediciones de las mujeres, pp. 129-138.

Lagarde, Marcela (1992), *Identidad de género*, Cenzontle, Managua.

Lamas, Marta (2002), *Cuerpo diferencia sexual y género*. México, Taurus.

Martínez Velazco Germán (2002) Desarrollo regional, socio demografía y condiciones de vida de la población Chamula, Chiapas. Papeles de Población. México, Redalyc, pp. 30, 37.

Mohanty, Chandra (2004), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity,* Duke University Press. Selecciones (traducción en español de “Bajo los ojos de Occidente” y “Bajo los ojos de Occidente, Revisitado: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas” a publicarse en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) Descolonizar el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes).

Moore, Henrietta (1999), *Antropología y feminismo*, Valencia, Ediciones Cátedra.

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (1996), “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción social de la diferencia sexual,* México, PUEG–Porrúa, pp. 127-180.

Piper, Isabel (1998), en María Isabel Castillo e Isabel Piper, *Voces y ecos de violencia. Chile, El Salvador, México y Nicaragua,* Chile, CESOC-ILAS.

Robichaux, David (1997), “Un modelo de familia para el ‘México Profundo’”, en *Espacios familiares: Ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, Premio 1996, Investigación sobre las Familias y los Fenómenos Sociales Emergentes en México, México, PUEG/UNAM/ DIF/CONAPO/UAM-Azcapotzalco.

Rubin, Gayle (1996), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción social de la diferencia sexual,* México, PUEG–Porrúa, pp. 35-96.

Szasz, Ivonne y Susana Lerner (1999), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México, COLMEX.

Scott Joan (1996), “El género una categoría útil para el análisis histórico”, en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción social de la diferencia sexual,* México, PUEG– Porrúa, pp. 265-302.

Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Torres Falcón, Marta (2004), "Introducción", en *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, COLMEX, pp. 11-40

Vivero Vigoya, Mara (2003), "Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad", en Patricia Tovar (ed.) Género y antropología. Desafíos y transformaciones, Bogotá, ICAH, pp. 82-131.

Warman, Arturo (2003), Los indios mexicanos en el umbral del milenio, México, FCE.

Wilson, Margo y Martin Dale (2006), Hasta que la muerte nos separe, en Diana Fusell y Jill Radford (ed.) Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres. México, CEIICH-UNAM, pp. 179-209.

Anexo

Modelo de intervención

1. INTRODUCCIÓN

El tema de la violencia contra las mujeres es complejo y debe ser observado siempre desde las particularidades de cada contexto social y cultural. En este tema el Observatorio de Violencia Social y de Género del Estado de Chiapas[15] ha logrado ubicar prácticas violentas que sufren las mujeres en las comunidades indígenas y que se arraigan en sus tradiciones, tal es el caso de la venta de la novia, la poligamia, la poliginia, la excesiva violencia física y sexual, la discriminación contra las mujeres y las niñas y la sistemática violencia comunitaria que las mujeres sufren cuando deciden buscar su seguridad y hacer valer su derecho a una vida digna. Éste es el panorama cualitativo en el que ahondaremos a continuación.

En términos cuantitativos, según la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH 2006), el estado de Chiapas reporta el menor índice de violencia contra las mujeres de 15 años y más –en los ámbitos: comunitario, escolar, laboral o en el espacio familiar y de pareja– con 48.2%; sin embargo, al conocer esta cifra surgen dudas razonables. ¿Cómo es posible que uno de los estados de la República Mexicana con menor índice de desarrollo humano cuente con dicho porcentaje de violencia contra las mujeres? ¿La encuesta contabilizó a las mujeres de las comunidades indígenas? Ante dichas interrogantes desglosaremos la cifra:

- El estado de Chiapas ocupa el séptimo lugar a nivel nacional de mujeres muertas de manera violenta. De acuerdo con el Informe de la Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios, de 2000 a 2004, se registró la cifra de 1,242 niñas y mujeres asesinadas en este estado.

[15] El Observatorio de Violencia Social y de Género es coordinado por Defensoras Populares A. C, versión Chiapas.

- Según la ENDIREH 2006, 24.1% de las mujeres del estado ha vivido situaciones de discriminación, hostigamiento, acoso y abuso sexual en su lugar de trabajo, en los últimos doce meses anteriores a la encuesta.
- Respecto a los tipos de violencia ejercidos contra las mujeres por parte de la pareja o el esposo en los últimos doce meses, la ENDIREH 2006 destaca lo siguiente:

  - **Violencia física**. 29.8% de las mujeres chiapanecas ha sido empujada o le han jalado el pelo; 22.4% ha sufrido golpes (con las manos o con algún objeto), a 14.3% le han aventado algún objeto con intención de lastimarlas, y a 7.2% ha sido pateada.
  - **Violencia económica**. A 20.4% de las mujeres, la pareja o el esposo les ha reclamado la forma en que gastan el dinero; 17.5% de las mujeres encuestadas refiere que la pareja ha gastado el dinero que se necesita para la casa; a 13.8% de las chiapanecas les han prohibido trabajar o estudiar; y 7% ha sido amenazada con no recibir el gasto (o no lo han recibido).
  - **Violencia emocional**. A 58.5% de las mujeres en el estado de Chiapas su pareja les ha dejado de hablar; 33.3% reporta que su pareja se ha enojado mucho con ella porque el quehacer de la casa no está listo, porque la comida no está como él quiere o porque él considera que ella no cumplió con sus obligaciones; 20.5% de las encuestadas mencionó que su pareja le ha hecho sentir miedo; 17.9% se ha sentido ignorada por parte de su pareja; y 16.7% ha sido amenazada con el abandono (de la pareja), con dañarla, con quitarle a los hijos/as o correrla.
  - **Violencia sexual**. 12.6% reporta que la pareja o esposo le ha exigido tener relaciones sexuales aun cuando ella no quiere; 2.2% ha sido obligada a hacer actos sexuales con los que no está de acuerdo; y 3.8% ha sido sometida físicamente por la pareja a fin de obligarla a sostener relaciones sexuales.

Estas cifras permiten abrir el panorama y reconocer que existe un alto índice de violencia emocional y, aunque cualquier tipo de violencia emana de la cultura, la violencia emocional se encuentra encallada en lo simbólico, que puede significar un punto de partida para dudar del bajo índice de violencia contra las mujeres registrado por la ENDIREH 2006. Es decir, un estado de la república que según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi) concentra en su territorio el 13.5% del total de la población indígena del país, en donde alrededor de una cuarta parte de la población del estado puede considerarse como indígena, debe ser observado y analizado con las particularidades que implican los usos y costumbres y las prácticas de derecho consuetudinario y, en este sentido, también las implicaciones que la cultura tiene de manera diferenciada en hombres y mujeres.

Para arrojar luz sobre este tema, y con base en los presupuestos del Observatorio de Violencia Social y de Género del Estado de Chiapas, se realizó una investigación en campo, en la región de Los Altos de Chiapas, en las comunidades hablantes de lengua Tzotzil y Tzeltal, en los municipios de Chenalhó, Oxchuc y Chamula[16], coordinada por un antropólogo social quien, a través de la técnica de entrevistas a profundidad y observación participante, buscó conocer las prácticas culturales que determinan el ser mujer y el ser hombre en las comunidades.

Producto de esa investigación se pudo identificar y reconocer que las formas de organización de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas se encuentran enmarcadas en un sistema de organización patriarcal jerarquizado que considera que las mujeres son menores de edad perenes y que, en una lógica muy *parsoniana,* justifica los roles de género en la funcionalidad de la comunidad. Es decir, las mujeres deben dedicarse a lo doméstico para mantener la incursión de los hombres en el mundo público (el trabajo, la toma de decisiones, la convivencia). En este sentido, se debe de aclarar que eso no diferencia en nada a las comunidades indígenas de las no indígenas, ya que las mujeres no indígenas también se encuentran sometidas a lógicas patriarcales y confinadas al mundo de

[16] El 81,5% de la población indígena de Chiapas se concentra en tres regiones: Los Altos, el Norte y la Selva. Los grupos indígenas predominantes son: Tzeltal – 37,9% y Tzotzil – 33,5% de la población indígena total.

lo doméstico. Sólo se deja de manifiesto que los usos y costumbres de los pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas son, en muchos sentidos, violatorios de los derechos humanos de las mujeres.

No se pretende con esta afirmación justificar una intervención en las comunidades originarias que desmantele su sistema de organización, por el contrario, se deja claro que la violencia hacia las mujeres existe en todos los contextos y en todos los tiempos[17]. No se pretende ahondar más en materia de usos y costumbres aunque se reconoce el derecho a la autodeterminación de los pueblos que han sabido mantenerse desde siempre en su territorio con total respeto por el entorno y a su cosmovisión.

De tal manera que lo que se propone es intervenir educativa y socialmente, como también sucede en las comunidades no indígenas, con el único propósito de frenar la violencia hacia las mujeres en las comunidades originarias transformado las relaciones de poder en relaciones igualitarias y de cooperación a través de incorporar en las relaciones sociales una conciencia de género y derechos humanos.

Se presenta una propuesta de Modelo de Intervención que permita a promotores sociales trabajar con las comunidades indígenas bajo presupuestos de respeto y transformación de las tradiciones y visiones del mundo que dan identidad y cohesión comunitaria para lograr procesos comunicativos que generen una conciencia que resignifique lo masculino y lo femenino en condiciones de respeto a los derechos humanos y a la dignidad de las niñas y las mujeres.

---

[17] La Dra. Estela Serret plantea que la subordinación femenina es un hecho "transhistórico", es decir, que no tiene raíz en algún proceso histórico y que existe a pesar de ello, por lo que supera la explicación histórica, Serret 2009, ella llega a esta conclusión siguiendo a la antropóloga Sherry Ortner que en su texto: ¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza es respecto a la cultura? Plantea que la opresión de las mujeres no obedece a un proceso histórico sino a uno lógico, determinado por la reproducción, es decir, debido a que las mujeres cumplen ciclos biológicos muy evidentes, tal es el caso de la menstruación, el embarazo, el parto y la lactancia; se genera una asociación simbólica en el imaginario social que equipara a las mujeres con la naturaleza, mientras que los hombres son los encargados de transformar la naturaleza para generar cultura, dotándole esto de la posibilidad de superar lo natural; aunado a esto, la idea de que "la cultura es universalmente considerada superior a la naturaleza, resulta en la asociación de cada sexo con uno de estos espacios resulta históricamente en la asignación simbólica de sitios sociales para ellos". De tal suerte que las mujeres están relacionadas a la idea de inferior —naturaleza— y los hombres a la de superior —cultura—.

2. PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS

Una intervención integral para las comunidades indígenas dirigida a frenar la violencia contra las mujeres debe contar con cinco elementos sustantivos los cuales se presentan a continuación:

Considerar a las mujeres como sujetos de derechos y no como objetos de la política asistencial: Durante muchos años las políticas y programas dirigidos a las comunidades indígenas se han caracterizado por considerar a las mujeres indígenas sólo depositarias de los programas de atención sin tomar en cuenta su interacción, objetivándolas para fines prácticos. Se considera que toda política debe partir siempre de la comprensión de la subjetividad de las mujeres indígenas, o sea, tomando en cuenta sus necesidades, pero también sus saberes y sentires.

Considerar cualquier intervención a partir de la propia cosmovisión indígena: Conocer el sentido y la concepción del mundo de las comunidades indígenas así como reconocer sus lógicas de vida y sus pretensiones de verdad son pasos obligados para entablar un diálogo con los pueblos indígenas, ya que si se impone la lógica occidental se corre el grave peligro de pasar desapercibido o incluso de generar más violencia.

Dirigirse a hombres y no únicamente a mujeres: dirigir una intervención exclusivamente a mujeres puede resultar contraproducente en cualquier contexto ya que, cuando las mujeres reconocen sus derechos y comprenden que la discriminación a la que son sometidas no obedece a un “orden natural o divino del mundo” sino que son prácticas de poder aprendidas y mantenidas a conveniencia del grupo privilegiado, en este caso, los hombres[18] comienzan las fricciones, el conflicto; las mujeres en proceso de empoderarse se enfrentan a los varones, cuestionan las faltas de libertades y esto puede devenir en más violencia porque

---

[5] En este sentido, Beauvoir explica que las mujeres son el otro social debido a que los varones son provistos de la capacidad para designar su entorno; el hombre define a la mujer no en sí, sino en relación con él, es decir, la mujer se relativiza con respecto al hombre y no tiene capacidad de autonomía. “Ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto absoluto ella es la alteridad.” Los hombres construyen su propio privilegio en el orden social y lo legitiman a través de las leyes y de los usos y costumbres. (Beauvoir, 1989: 50)

sus pares varones no fueron incluidos en la intervención como ha venido sucediendo. De tal suerte que si ellos no fueron sensibilizados, por supuesto, su reacción es de una total resistencia a las “nuevas ideas” que las mujeres empiezan a plantear.

Comprometerse con una visión de *Desarrollo Humano:* El Desarrollo Humano es un término utilizado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a partir de las ideas de Amartya Sen (Valverde, 2002) y se refiere a la promoción de las capacidades que permiten a la persona desarrollarse en forma saludable y creativa durante su vida. Según este enfoque, los individuos, al contar con oportunidades, participan activamente en la configuración de su propio destino y no sólo como meros receptores pasivos de programas de desarrollo.

El proceso propuesto para el desarrollo humano es que el Estado sea vigilante y garante, realizando lo propio para conseguir “la eliminación de la falta de libertades que puedan sufrir los miembros de una sociedad”. En este sentido, la expansión de la libertad es el fin primordial y el medio principal del desarrollo humano, la libertad a partir de los derechos y oportunidades que tienen los hombres y las mujeres.

Diálogo intercultural: Basado en la propuesta de democracia deliberativa de Jürgen Habermas y su teoría de la acción comunicativa que otorga al intercambio de opiniones la mayor relevancia, siempre y cuando éste se haga en un contexto de reconocimiento y respeto a las opiniones de los demás, para lo que se requiere el reconocimiento del otro como agente de la propia vida (Habermas, 1999).

El procedimiento deliberativo puede explicarse como la integración de la sociedad civil, mediante vínculos solidarios, en un diálogo de reconocimiento, con la esfera de lo público, consiguiendo influir en ella para garantizar el cumplimiento de sus demandas y la legitimación del estado de derecho, para que esta práctica no caiga en la inocente falacia, debe construir desde la base legal la tolerancia al otro, distinto, para incluir a cualquiera en el intercambio comunicativo, constructor de la opinión pública.

Existen elementos imprescindibles para la puesta en marcha de una intervención dirigida a frenar la violencia hacia las mujeres en las comunidades indígenas:

2.1. Los agentes promotores

La estrategia está pensada principalmente para ser llevada a cabo por promotores ligados o relacionados a instituciones de desarrollo de los tres órdenes de gobierno, así como a promotores de organizaciones de la sociedad civil que bajo un compromiso de justicia y derechos humanos prestan sus servicios en comunidades rurales e indígenas.

No se demerita el trabajo que llevan a cabos instituciones y personas que juegan un papel de cambio: maestros, médicos, pastores, sacerdotes, monjas, catequistas y las mismas mujeres quienes, siendo de la comunidad o fuera de ella, son factor de toma de conciencia y agentes que transforman las instituciones que producen y reproducen visiones y patrones patriarcales.

1.1 2.2 Implementar modelo de intervención que contemple lo masculino

Se debe de tomar en cuenta a los varones y asegurar la participación de las mujeres ya que se pretende cuestionar lo “natural” en las prácticas de los hombres que resultan discriminatorias hacia las mujeres. El objetivo es deconstruir la masculinidad tradicional de los hombres indígenas para plantear nuevos modelos de masculinidades respetuosos y libres de violencia contra las mujeres. A través de este modelo de intervención, deben atenderse prioritariamente los tres temas identificados en el trabajo de campo que son detonantes de violencia hacia las mujeres.

La capacitación a las y los funcionarios públicos de las instancias de atención a los pueblos indígenas en materia debe de contar con enfoques de género, violencias contra las mujeres, masculinidades y derechos humanos, entre otros temas, que permitan analizar las siguientes prácticas negativas:

Venta de niñas y mujeres: Esta práctica surge de la arraigada tradición del llamado “pago de la novia”, que es el uso común para contraer matrimonio. Consiste en la entrega de regalos antes y durante la boda a la familia de la novia –específicamente a los parientes hombres- que representan el pago y el reconocimiento, tanto a ella como a su familia, por los cuidados durante su infancia y su juventud, así como por cuidar de la virginidad de la joven. Sin embargo, esta aparentemente inofensiva tradición ha sufrido transformaciones que hoy la han convertido en una operación de compra-venta que se sabe, se practica, pero no se reconoce abiertamente, y que se torna en un acto absolutamente violatorio de los derechos de las mujeres en general, pero que se agrava cuando personas ajenas a la comunidad se aprovechan de dicha tradición y, mediante engaños o un proceso de convencimiento, consiguen que las mujeres y las niñas sean vendidas y extraídas de sus comunidades para ser explotadas sexual o laboralmente.

Poligamia o poliginia: En las entrevistas realizadas, las mujeres manifestaron la depresión, ansiedad y tristeza que les provoca el hecho de que sus parejas se relacionen sentimentalmente con otras mujeres, sin embargo, para los hombres es una práctica normal tener tantas mujeres como puedan mantener.

Alcohol y golpes: Todas las mujeres entrevistadas manifiestan que un detonante de la violencia física y sexual es “el trago”, si los hombres beben alcohol es más probable que lleguen a sus casas a golpear a sus mujeres; ellas, de hecho, lo platican con bastante naturalidad. Ésta es una de las razones por las que existe cada vez más demanda en religiones de rito evangélico-cristiano o muslime, ya que éstas prohíben el consumo de alcohol y las mujeres hacen un trabajo importante de convencimiento de sus hombres, para que se conviertan a esas religiones con el objetivo de que dejen “el trago”.

1.2

3. PROMOTORES DE LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

La experiencia en intervención comunitaria que la Coalición Regional Contra el Tráfico de Mujeres y Niñas en América Latina y el Caribe ha acumulado en relación al tema de discriminación y violencia contra las mujeres y las niñas indica que el trabajo con grupos de mujeres, al intentar empoderarlas, representa un conflicto para la seguridad y bienestar de las mujeres. Es decir, dirigir una intervención exclusivamente a mujeres puede resultar contraproducente en cualquier contexto ya que, cuando las mujeres reconocen sus derechos y comprenden que la discriminación y la violencia a la que son sometidas no obedece a un "orden natural o divino del mundo" sino que son prácticas de poder aprendidas y mantenidas a conveniencia del grupo privilegiado, en este caso los hombres[19] comienzan las fricciones, el conflicto, pues las mujeres en proceso de empoderarse se enfrentan a los varones, cuestionan la falta de libertad y oportunidades; esto puede devenir en más violencia porque sus pares varones no fueron incluidos en la intervención. En tanto que ellos no fueron sensibilizados en el tema, por supuesto, su reacción es de una total resistencia a las "nuevas ideas" que las mujeres empiezan a plantear.

Con base en esta experiencia, un modelo de intervención eficaz debe dirigirse precisamente a los varones, puesto que se pretende cuestionar lo "natural" en las prácticas de los hombres que resultan discriminatorias y violentas hacia las mujeres. El objetivo es deconstruir la masculinidad tradicional de los hombres indígenas para plantear nuevos modelos de masculinidades respetuosos y libres de violencia para las mujeres.

Como punto de partida, la implementación de un modelo que sea comprendido a cabalidad por los sujetos a los que va dirigido, razón por la cual la

---

[19] En este sentido, Beauvoir explica que las mujeres son el otro social, debido a que los varones son provistos de la capacidad para designar su entorno, el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él, es decir, la mujer se relativiza con respecto al hombre y no tiene capacidad de autonomía. "Ella es lo inesncial frente a lo esencial. Él es el sujeto absoluto ella es la alteridad". Los hombres construyen su propio privilegio en el orden social y lo legitiman a través de las leyes y de los usos y costumbres. Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Alianza Editorial. Madrid. 1989. P 50

intervención que se propone recupera elementos de la cosmovisión y/o cultura indígena, con el objetivo de una eficiente transformación en las prácticas de los varones para consolidar una cultura de buen trato.

Durante muchos años fue una práctica de los gobiernos con población indígena u originaria implementar políticas o programas dirigidos a "modernizar" a dichas comunidades desde la lógica mesiánica de "salvar y traer al desarrollo" a los atrasados indígenas. El problema con estas metodologías de intervención es que generan tales vacíos de sentido que resultan, además de agresivos, inservibles para el propósito para el que fueron creados. Importar soluciones desde el mundo de sentido occidental hacia las problemáticas específicas de los pueblos indígenas no funciona definitivamente. Esto lo ejemplifica la Mtra. Claudia Chávez Argüelles, al explicar la problemática específica de la incorporación a los pueblos indios a sistemas de justicia modernos, basados en el derecho positivo que es indescifrable para la cosmovisión y/o cultura indígena y su práctica basada en el derecho consuetudinario, que sólo resultan en una total confusión y en el desprestigio de las instituciones[20].

Asimismo, la Dra. Anna Garza Caligaris plantea que "la historia de las mujeres indígenas debe ser explicada de manera diferenciada, no como si los significados y contextos sociales fueran los mismos para las indígenas que para los indígenas"[21].

---

[20] La Mtra. Claudia Chávez Argüelles participó en la REUNIÓN DE EXPERTAS Y EXPERTOS SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS "RESIGNIFICANDO LO FEMENINO DESDE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA Y EL RESPETO A LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES", también formó parte de este proyecto y expuso su investigación sobre los juzgados indígenas en el Municipio de Cuetzalán, Puebla, donde explicó que para aparecer como un estado progresista, Puebla instaló Juzgados Indígenas con los que justificar que los pueblos indígenas eran incluidos en el sistema judicial del Estado, resaltó que en el funcionamiento de los juzgados surge una gran problemática cuando estos interactúan con la población indígena o se enfrentan a los juzgados estatales dirigidos por jueces mestizos. Manifestó que estas problemáticas específicas se deben a que el estado de Puebla intentó incorporar a los pueblos indios al sistema de justicia moderno, basado en el derecho positivo que es indescifrable para la cosmovisión indígena y su práctica basada en el derecho consuetudinario, la investigación se encuentra disponible en: http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2010/chavez.pdf

[21] La Dra. Anna Garza Caligaris también participó en la REUNIÓN DE EXPERTAS Y EXPERTOS SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS "RESIGNIFICANDO LO FEMENINO DESDE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA Y EL RESPETO A LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES" y habló de la relevancia de construir modelos de intervención que tomen en cuenta metodologías novedosas para explicar la historia y el devenir de las poblaciones indígenas; ilustró relatando testimonios de mujeres indígenas que ha entrevistado en su proceso de investigación, lo que sucede con las mujeres indígenas en su búsqueda por la justicia, dejando de manifiesto la complejidad del tema, más información en: Garza Caligaris, María (1989-1990).

Por otro lado, la intervención que se plantea consiste en replicar las experiencias de construcción de ciudadanía, tales como la formación de promotores y líderes comunitarios, experiencia probada por algunas diócesis, como la de San Cristóbal, en la promoción de los derechos humanos y ciudadanos de los pueblos indígenas.

4. EL MODELO DE INTERVENCIÓN

Un modelo es una representación abstracta, conceptual, gráfica o visual de fenómenos, sistemas o procesos interconectados (por ejemplo, un mapa conceptual, físico o matemático). Su propósito es establecer relaciones conceptuales que permitan analizar, describir, explicar, simular, explorar –y a veces controlar y predecir– los elementos que conforman un fenómeno o proceso en estudio (Olivare, 2009). A continuación se muestran los componentes presentes en el modelo de intervención comunitaria y una representación gráfica de dicho modelo.

4.1. Consolidación de un equipo multidisciplinario

Es necesario que la intervención sea revisada e implementada por profesionales de las ciencias sociales así como por expertas en materia de género, violencia contra las mujeres y ciencias de la educación. En la medida que este equipo entienda el sentido y la razón social de su trabajo con la visión y los postulados expuestos en este trabajo se podrán abrir procesos de trasformación sostenidos en las comunidades.

4.2. Acuerdo con las autoridades

Para implementar cualquier modelo de intervención comunitaria, el primer paso es abrir canales de comunicación con las comunidades en cuestión. El camino a seguir es entrevistarse con las autoridades tradicionales de las comunidades y explicar el trabajo que se desea realizar. Es muy importante actuar con total honestidad y transparencia sobre las intenciones que plantea el proyecto. La importancia de esta primera etapa es importante ya que proporciona confianza y respaldo a los promotores comunitarios y ayuda a ir superando barreras u obstáculos que dificulten la labor educativa y social de los promotores.

Antes del acercamiento con las autoridades es recomendable buscar informantes clave que indiquen la mejor manera de abordar el tema y el protocolo a seguir para hablar con las autoridades.

4.3. Formación de líderes-promotores

1. Búsqueda de líderes. Las primeras personas a quienes se debe preguntar sobre líderes son a las propias autoridades tradicionales, después a las iglesias y por último a los centros educativos que existan en la comunidad.
2. Una vez localizados, los líderes deben ser persuadidos de ser capacitados por el equipo para que se conviertan en promotores de masculinidades respetuosas y no violentas.
3. La formación de los Líderes-Promotores se desarrollará mediante un manual de masculinidad elaborado por expertas en violencia de género, masculinidad y pueblos indígenas y originarios. El manual se titula: *Resignificación de la masculinidad y la feminidad en comunidades indígenas: violencia de género, iniciación sexual y consumo de la prostitución.*
4. Capacitación sobre las técnicas para incidir en los varones de la comunidad.

4.4. Trabajo desde la cosmovisión indígena

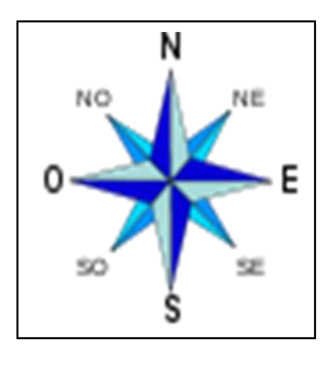
El concepto de cosmovisión fue introducido por Joanna Broda (1979) en el Congreso Americanista de Vancouver concebido como *"La visión estructurada sobre la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que vivían y sobre el cosmos en el que situaban la vida del hombre"* (Broda, 1996). De acuerdo con López Austin, "en este sentido la dirección del cosmos se divide en partes celestes masculinas —los estratos superiores del cielo asociados con lo luminoso, caliente y seco— y partes terrestres femeninas —los pisos inferiores, los inframundos, connotados con lo frio, lo obscuro y lo húmedo—." (Nohemí Quezada, 1996).

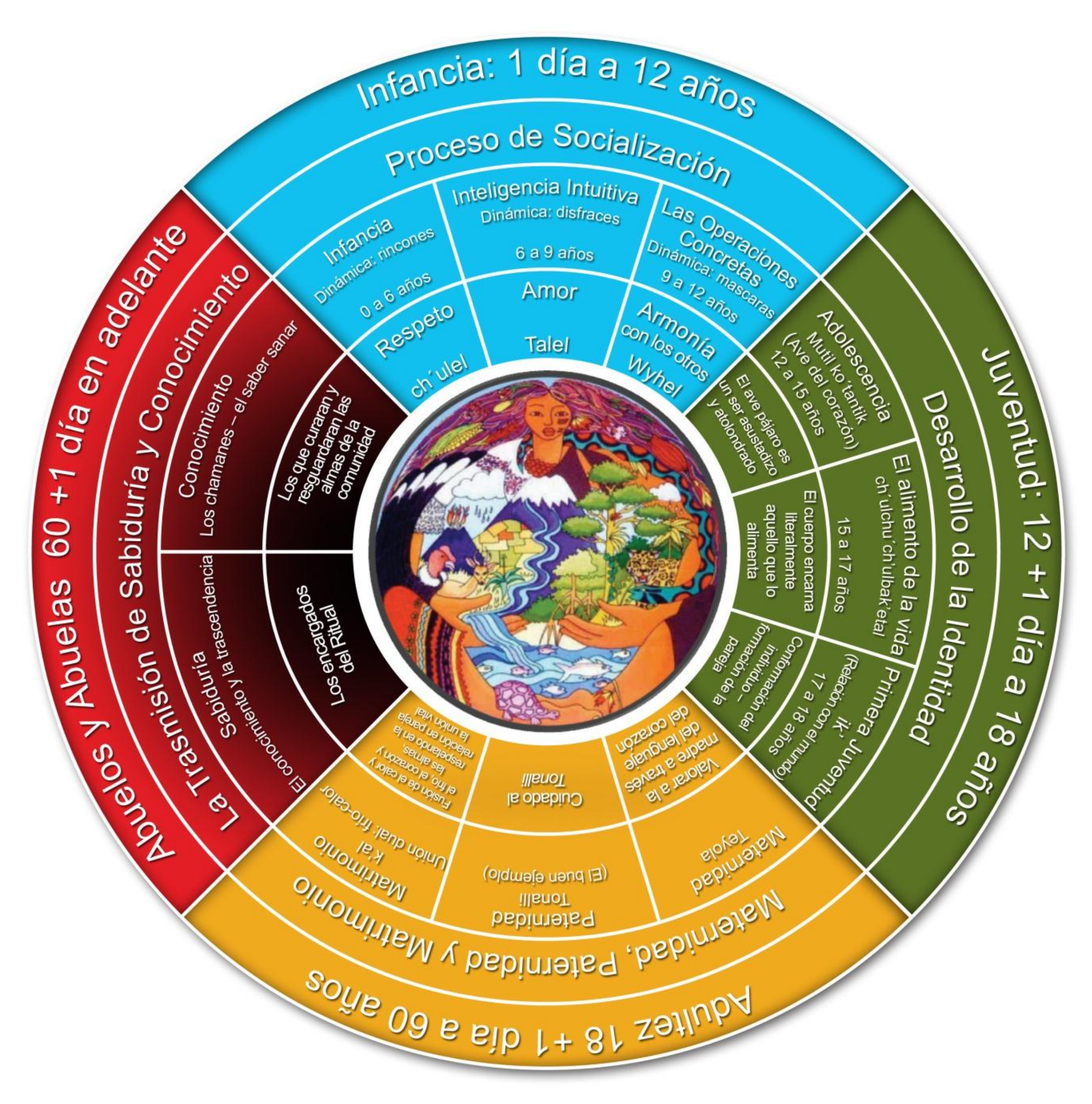
Es decir, la cosmovisión indígena brinda un lugar a las mujeres y otro a los hombres y con base en ello educa. Es importante mencionar que esa educación es diferenciada para mujeres y hombres con base en lo que se considera hace funcionar la organización de los pueblos. Es así que las mujeres son educadas en la obediencia y desde la docilidad para el ámbito privado, y los hombres en el mando y desde la fuerza para el ámbito público, para que sean buenos proveedores.

El objetivo de este modelo es repartir el mando para disminuir la vulnerabilidad de las mujeres y el poder de los hombres. La estrategia es el reconocimiento de la cosmovisión y el diálogo entre los derechos humanos y los usos y costumbres para deliberar un actuar que iguale las capacidades y las oportunidades dentro de las comunidades entre las mujeres y los hombres. Consideramos ese un camino eficaz para combatir las violencias hacia las mujeres y disminuir las brechas de desigualdad que les implican.

5. PROPUESTAS DE INTERVENCIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES

Representación gráfica del Modelo de Intervención Comunitaria, seguida de la explicación de sus etapas y componentes para cada grupo etario desde la cosmovisión indígena.





2

5.1. Intervención

Según la teoría pedagógica, el mejor momento para cualquier intervención es la etapa de “socialización” de las personas, misma que se da en la niñez y la juventud, es por ello que dedicaremos este apartado a conocer el sentido que las comunidades indígenas dan a estas dos etapas de la vida y a proponer una pedagogía adecuada para intervenir en las comunidades.

Las niñas y los niños

Lengua y representación del cuerpo: (amor)
En lengua Tzeltal el conjunto de las almas constituye el *talel* de una persona, término que puede traducirse como "lo que viene dado en el nacimiento".

Mi cuerpo y mi forma de comportarme: *(respeto)*
El *Chu´lel* es la substancia sutil y en ella se alojan los sentimientos, la memoria y cierta clase de pensamiento; además es otra clase de alma que está representada por animales.

Aprender el cultivo de si: (armonía con los otros)
El 'espíritu', el nahual es algo que puede y debe cultivarse. Una forma de acción sobre el alma, la cultiva para adecuarla a las normas morales de la comunidad. La 'belleza moral' tiene por objeto exclusivamente el cuerpo, que es el instrumento fundamental de su expresión.

5.2. Fundamento teórico

Desde la perspectiva de los indígenas Tzeltales y Tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas, en el sudeste de México, la persona se haya compuesta por un extenso conjunto de 'almas'. Éstas representan un heterogéneo repertorio de seres (animales, meteoros, espíritus, monstruos, etc.) que se encuentran diseminados por el mundo y simultáneamente instalados en el interior del cuerpo.

Los indígenas Tzeltales suponen que los seres humanos están formados, por un cuerpo —hecho de carne y huesos— y por un conjunto de almas. "Las almas se hallan alojadas en el interior del corazón." Obviamente el término 'alma'

debe entenderse aquí como una traducción de ‘compromiso’: *ch’ulel,* el vocablo Tzeltal que designa este aspecto de la persona, deriva de la raíz *ch’ul* cuyo sentido cabe traducir como ‘santo’, ‘sagrado’; por lo que respecta a la persona, el *ch’ulel* puede definirse como aquello que es “lo otro del cuerpo“. Pues bien, este “lo otro del cuerpo” se compone a su vez de principios anímicos. “En el *ch’ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños, y en él se origina el lenguaje”. La naturaleza distinta de cada *ch’ulel* es, en definitiva, lo que presta a cada ser humano un ‘temperamento’ singular. El *ch’ulel* existe desdoblado, copresente; reside dentro del corazón del cuerpo que vive en el pueblo.

Es entonces que el *ch´ulel*, como entidad anímica dentro de la cosmovisión Tzeltal, es imprescindible en la conformación de una identidad social y, a su vez, es moderador del comportamiento individual y la moral colectiva pues representa los valores de la comunidad. El temperamento de una persona Tzeltal es representado por elementos que conforman su relación con lo divino. En esta lógica, el respeto es fundamental.

Reconocer la importancia del *ch´ulel* en la construcción de la personalidad y en el proceso socializador de los indígenas chiapanecos es el punto de partida para proponer intervenciones pedagogías dirigidas a frenar la violencia contra las mujeres, es decir, comenzar desde niños y niñas a educarles en el respeto y la no violencia.

En este sentido, recuperar la idea de una revolución cultural para la infancia, y quizás también de un futuro memorable, está claramente formulado por Antón Makarenko quien habló sobre la necesidad de combinar los rasgos generales y los individuales de la personalidad. Estaba completamente en contra de la despersonalización en la pedagogía y las tentativas de “ignorar la diversidad humana”, planteó la necesidad de “crear un método que, siendo general y único, posibilite, al mismo tiempo, a cada personalidad aislada desarrollar sus capacidades, conservar su individualidad y avanzar por las líneas de sus inclinaciones puede ser una tarea organizada, digna de nuestra era”, sin dejar de lado el componente de desarrollo e integración social.

Ése es el objetivo de este modelo, consolidar un método, un camino dirigido a erradicar la violencia contra las mujeres, que pueda replicarse en todos los pueblos indígenas de México, respetando sus particularidades, su cosmovisión y los rasgos que le dan su identidad y al final de cuentas le proporcionan su cohesión social.

Juventud – desarrollo de la identidadad de los 12 a los 18 años

Es en la juventud que el ser humano es capaz de orientar su vida y de ir llegando a la progresiva integración de todos los aspectos de su personalidad.

En el campo del conocimiento, el joven es más reflexivo y más analítico. Es la mejor época para el aprendizaje intelectual, es capaz de dirigirse más objetivamente a la realidad. Tiene ideas e iniciativas propias, pero no deja de ser un idealista; sus ideales comienzan a clarificarse. De ahí nace el deseo de comprometerse.

En el aspecto del comportamiento y convivencia social, los valores empiezan a tener jerarquía en la que predomina la justicia y es capaz de distinguir lo prioritario y lo urgente. Rechaza la imposición, no con agresividad sino con una sana rebeldía. Asume una conciencia propia de sus actos y les da el valor que les corresponde.

Su desarrollo puede desembocar en la autonomía y, entonces, sabrá integrar a sus convicciones y comportamientos personales los valores que le han inculcado la familia, la sociedad, la religión, el grupo y su contexto. También puede desembocar en la dependencia, en la repetición de patrones culturales que le obliguen a caminar un camino ya andado por sus ancestros que se erija como "único y normal".

En esta etapa se concretiza el proyecto de vida. Ese proyecto es el conjunto de valores en el que los jóvenes crecen, le dan una orientación a la propia vida y los orienta dinámicamente hacia el futuro; por ser ésta una fase de consolidación, cristaliza el carácter para llegar a ser buen hombre y refuerza los valores adquiridos durante el proceso de socialización. El carácter y sus comportamientos persistirán de una forma bastante constante durante el resto de la vida dándose

así la consumación de la madurez psíquica que favorecerá la transición a la edad adulta.

Entidades anímicas y trascendencia, una analogía con *mutil ko'tantik,* ('el ave del corazón') Tzeltal

Un principio anímico de trascendencia se denomina en Tzeltal *mutil ko'tantik,* literalmente 'el ave de nuestro corazón'. Se cree que es un gallo en los hombres y una gallina en las mujeres y es de un tamaño diminuto por encontrarse dentro del corazón. Como cualquier ave de corral, "el alma-pájaro es un ser asustadizo y atolondrado", responsable de las palpitaciones del corazón porque ante un peligro o después de un esfuerzo físico se agita y aletea. El ave es rigurosamente necesaria para permanecer con vida y no puede ni debe abandonar el corazón porque de lo contrario el cuerpo se indispone inmediatamente y, en un brevísimo espacio de tiempo, muere.

El ave del corazón se consolida en la juventud, y fija los rasgos de la personalidad que acompañarán al hombre o a la mujer durante el resto de sus vidas. Este hecho es, sin duda, el que más importa a este modelo de intervención, involucrarse en la consolidación del temperamento y la personalidad de las y los jóvenes dotándolos de los elementos necesarios para que se construyan aves del corazón masculinos (gallos) que sean capaces de reconocer con respeto a las mujeres, así como aves del corazón femeninas (gallinas) que reconozcan su potencia vital y su capacidad de acción más allá de ser dóciles y obedientes frente a los varones de su comunidad.

Esto implica, sin duda, el enfrentamiento con la tradición y la cultura y, en aras de evitar el conflicto y la ruptura, proponemos que el modelo de intervención sea dirigido siempre desde la propia comprensión de las comunidades indígenas para hablar un mismo lenguaje.

5.3. Recursos pedagógicos

El equipo promotor debe de contar con conocimientos y habilidades que le permitan interactuar con la comunidad, especialmente con algunos grupos que requieren de una atención especial por su carácter inquieto y dinámico. Se presenta a continuación algunos recursos pedagógicos que pueden servir de ejemplo de cómo se pueden realizar reflexiones con los niños y los jóvenes para generar una conciencia crítica sobre los roles y comportamientos sociales para generar condiciones de relaciones entre géneros siguiendo valores de respeto e igualdad.

Aprehender el espacio mediante el taller "RINCONES" con niños de 0 a 6 años (desarrollo biológico): "la legua y la representación del cuerpo".

Organizar una sala o salón por rincones es una estrategia pedagógica que responde a la exigencia de integrar las actividades de aprendizaje a las necesidades básicas del niño y la niña, por lo que representa un intento de mejorar las condiciones que hacen posible la participación activa del niño y la niña en la construcción de sus conocimientos. (Estas salas o salones deben estar dotados con los recursos necesarios para organizar los rincones, libreros, mesas, sillas, material educativo, colchonetas, juegos, baño, equipo de sonido, reproductor de CD's, etc.)

Objetivo: interactuar con niños y niñas estableciendo dinámicas coparticipativas representando (con objetos, figuras, dibujos, etc.) el *ch´ulel* (sustancia sutil en la que se alojan los sentimientos, la memoria y cierta clase de pensamiento, entendido también como otra clase de alma que está representada por animales) para descubrir la casa como centro de la vida familiar e identificar la utilización de cada uno de sus elementos.

Trabajar por rincones quiere decir organizar el taller en pequeños grupos que efectúen simultáneamente actividades diversas.

- Se permite que los niños y las niñas escojan las diferentes actividades que quieren realizar para representar al *ch´ulel* dentro del cuerpo como los niños dentro de la casa, y guiando ellos mismos su actuar.
- Se incorporan utensilios y materiales que forman parte de la vida del niño y la niña.
- Se considera al niño y a la niña como un agente activo que refleja sus valores a través de los sentidos y la manipulación.

Los diferentes ambientes provistos de materiales adecuados permiten que el niño y la niña pinten, trabajen con barro, se disfracen, hagan teatro representando a los animales y las imágenes de su contexto, con la finalidad de que se representen y se expresen en las distintas actividades.

En esta experiencia, la niña o el niño reconoce su ambiente y recupera su historia. Dentro de este proceso, las diferentes técnicas y lenguajes se emplean para resignificar su realidad y darla a conocer a otras personas y, también, para reconocerse en las otras y los otros.

Taller "Los disfraces", con niños de 6 a 9 años (inteligencia intuitiva): "Mi cuerpo y mi forma de comportarme".

Objetivo: que los niños y las niñas jugando representen el rol femenino y masculino de su comunidad. (Hacia la igualdad de género) "El *talel*" hombres y mujeres tenemos *talel* (espíritu divino de la tierra) 'lo que viene dado en el nacimiento', según la comunidad Tzeltal.

Modalidades: expresión-asociación y experimentación (juguemos a los difractes; representa personas, lugares y hechos)

El presentador o presentadora del taller debe explicar a los niños y a las niñas que la presentadora o presentador del taller también jugará con ellos y ellas integrándose a una dinámica de disfraces. El niño se disfrazará de niña y la niña de niño e interactuarán invirtiendo los papeles con las preguntas: ¿qué hacen los

niños en mi familia?, ¿qué hacen los hombres en la comunidad? Y viceversa, ¿qué hacen las niñas en mi familia?, ¿qué hacen las mujeres en la comunidad?

Dinámica "MÁSCARAS/WYHEL" con niños de 9 a 12 años (operaciones concretas): "Aprender el cultivo de sí".

Objetivo: Reconocer desde la cosmovisión Tzeltal y Tzotzil las características y cualidades que niñas y niños desarrollarán dentro de su grupo familiar, su entorno social y cultural.

Se les proporcionará un cuadro didáctico[22] con adjetivos calificativos que describan las características establecidas de cada animal y las cualidades humanas que representan. Se les convocará para que ellos y ellas participen en el ejercicio de enunciar nuevas cualidades y características que ellos reconocen a partir de su cosmovisión.

Ejemplo:

"***Jaguar***" posee ciertas ***características*** asociadas con la fuerza espiritual que le permite potenciar las ***cualidades*** propias de **la responsabilidad, la voluntad y la protección** por ser guardián de la selva y ser veloz.

Así, sucesivamente se enmarcarán en el cuadro didáctico una lista de animales y características que aportan al desarrollo de la identidad del Tzeltal.

Las representaciones simbólicas del animal guardián *wyhel*: ¿cuáles son las características y valores que representa tu animal guardián?

Cada niño y niña, después de identificar dichos valores y características de su animal guardián y reflexionar que con base en esas cualidades deben de procurar la armonía con los otros, escogerá su animal y armará su máscara.

- ✓ **Dinámica:** identificar características de los diferentes *wyhel.*

[22] Papel rotafolio con una base de lo que se debe hacer y que debe ser llenado por las y los niños.

- ✓ **Técnica:** elaborar la máscara de tu *wyhel* con papel mache.
- ✓ **Procedimiento:** El papel maché es un material para modelar que se hace mezclando engrudo para empapelar paredes con papel absorbente como papel periódico, toallas o servilletas de papel, y papel de china. Se necesitan los siguientes materiales:
    - Globo
    - Cordón resistente
    - Tiras de papel periódico o cualquier papel de rehuso.
    - Engrudo.
    - Cinta adhesiva.

La intención de este ejercicio es que las y los niños reconozcan que el cuerpo se va lentamente formando a lo largo de la vida individual y, en efecto, la cultura Tzeltal deposita un enorme esfuerzo en su construcción: en el control de los gestos, del lenguaje apropiado y del uso correcto de la vestimenta. Asimismo, que se reconozca al *wyhel como ese* animal compañero y protector que representa valores importantes dentro de la comunidad, los cuales se deben retomar significativamente en el trato con los otros y en las relaciones armónicas a través de los valores acotados y la relación que ellos reconocen como adjetivos calificativos característicos de cada *wyhel* (animal protector) como lo son: los gallos, las gallinas, el jaguar, las aves, los monos, etc.

Para los indígenas Tzeltales, el cuerpo (a diferencia de las almas, que están dadas desde el nacimiento individual) se va formando a lo largo de la vida como resultado del dominio gestual, del habla y de las prácticas culinarias. El fin del cuerpo, la muerte, significa la deshumanización de la persona.

Consideramos que, si las categorías de la identidad se expresan a través de la distinción corporal, es comprensible que el esquema corporal funcionara, y funcione, como el principal recurso mediante el cual se señale la diferencia.

3 Bosquejando una política pública: El Trabajo del Estado en el tema y para contribuir al Modelo de Intervención

3.1 Marco Normativo Internacional

En 1963 la Asamblea de Naciones Unidas proclama la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial que en su Artículo 1º señala que:

"La discriminación entre los seres humanos por motivos de raza, color u origen étnico es un atentado contra la dignidad humana y debe condenarse como una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones y un hecho susceptible de perturbar la paz y la seguridad entre los pueblos".

En diciembre de 1965, la Asamblea General de la ONU adopta la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial.[2] La Convención señala que la expresión *discriminación racial*: "… denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública".
Paralelamente los llamados Pactos Internacionales y el protocolo facultativo correspondiente[3] incorporan nuevas normas sobre la discriminación, y precisan ámbitos concretos donde ésta debe ser condenada. Lo mismo ocurre con otros instrumentos tales como: la Convención de los Derechos de la Niñez (año de adopción 1989); la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (año de adopción 1979); la Convención Internacional sobre Represión y el Castigo del Crimen del Apartheid (año de

adopción 1973); la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (adoptada en 1948); la convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanas o Degradantes (adoptada 1984); Convención para la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y Miembros de sus Familias, (no ha entrado en vigor); Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, (adoptado el 17 de julio de 1998, por la Conferencia Diplomática de los Plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de un corte penal internacional); Convenio N° 111 de la OIT relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación, (adoptado por OIT el 25 de junio de 1958); el Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, (adoptado por la Conferencia General de la OIT en 1989); la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, (adoptada por la Asamblea General de la ONU el 18 de diciembre de 1990); Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, (adoptada y proclamada por la Conferencia General de la UNESCO el 27 de noviembre de 1978); la Declaración sobre los Principios Fundamentales Relativos a la Contribución de los Medios de Comunicación de Masas al Fortalecimiento de la Paz y la Comprensión Internacional, a la Promoción de los Derechos Humanos y a la Lucha contra el Racismo, el Apartheid y la Incitación a la Guerra, (proclamada por la Conferencia General de UNESCO el 28 de noviembre de 1978); la Convención relativa a la Lucha Contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (adoptada por la Conferencia General de la UNESCO el 14 de diciembre de 1960; en vigor el 22 de mayo de 1962); el Protocolo para Instituir una Comisión de Conciliación y Buenos Oficios Facultada para Resolver las Controversias a que pueda dar lugar la Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza, (adoptado por la Conferencia General de la UNESCO el 10 de diciembre de 1962, en vigor el 24 de octubre de 1968); la Tercera Década de Combate al Racismo y la Discriminación Racial y su Programa de Acción (a partir de 1993); la Proclamación de la Primera y la Segunda Décadas de Combate al Racismo y la Discriminación Racial, entre las más importantes.

Las Mujeres Indígenas como Sujetos de Política

La preocupación por la situación de los pueblos indígenas se ha visto reforzada por la creación de instrumentos jurídicos vinculantes relativos a los pueblos indígenas. Tal es el caso del ya mencionado Convenio N° 169 de la OIT (1989), ya que debido a su carácter vinculante, su ratificación por parte de los Estados y en particular de México, debería tener alta incidencia en los pueblos indígenas y originarios. Esto ha traído como resultado una serie de reformas jurídicas a las constituciones nacionales, la promulgación de leyes secundarias, reglamentos e incidencia institucional para la implementación de políticas de Estado hacia los indígenas. Sin embargo, aún existen carencias y dificultades en el momento del cruce entre los Derechos de los Pueblos Indígenas y los Derechos de las Mujeres Indígenas.

La conjunción de las variables género y raza muestran la condición particular ocupada por la mujer indígena en el mercado laboral y en las sociedades nacionales. Este grupo ocupa los estratos sociales inferiores con menores ingresos y bajo retorno a las inversiones en educación. Si bien estas desigualdades también afectan (aunque en menor medida) a hombres indígenas, existen factores adicionales que aumentan la vulnerabilidad de la mujer indígena, como las dificultades en el control sobre la reproducción, y su incidencia en las tasas de fecundidad y mortalidad materno-infantil, las desventajas en lo que respecta a atención médica y de enfermería, y la degradación ambiental.

Con respecto al control sobre la reproducción, cabe señalar que un bajo porcentaje de mujeres indígenas utilizan métodos anticonceptivos, y que el uso de los métodos modernos es más común entre la población no indígena, e incluso rural, que entre los indígenas en general. (Adams, 2005).

Este es un tema central en la planificación familiar, y, que en algunos países comienza a despertar el interés de la mujer indígena. Una razón que explica la incapacidad de las mujeres indígenas de recurrir a estos métodos es que tienen menos acceso a la información, principalmente debido a factores inhibitorios como el monolingüismo y el analfabetismo. Ahora bien, dado que las mujeres indígenas tienden a tener más hijos que las no indígenas y se encuentran marginadas de los sistemas de salud pública en mayor medida, también presentan una tasa de mortalidad materna mayor que las no indígenas (Borges Martins, 2004).

Por otra parte, dado que las mujeres rurales y campesinas en general, y particularmente las mujeres indígenas, poseen una alta especialización en el uso de ciertos recursos naturales, se reconoce que ciertos procesos de deterioro y contaminación del medio natural les afectan con especial énfasis, las que deben sufrir la pérdida de recursos necesarios para su subsistencia con el consecuente desplazamiento hacia otras áreas geográficas en condiciones de precariedad y pobreza. El conocimiento de las mujeres indígenas, derivado de esta especialización, es fundamental para la conservación de la biodiversidad. Por lo mismo, el papel de las mujeres en el manejo sustentable de los recursos naturales ha sido considerado como un factor central en la mantención o término del denominado *círculo vicioso de la pobreza* en el sector rural. El papel de las mujeres en el manejo y cuidado del medio ambiente es especialmente sensible en aquellas áreas donde existe una relación y dependencia de recursos específicos que están bajo su control. Es lo que ocurre con recursos como el agua y la tierra, que habitualmente aparecen en manos de los hombres, pero sobre los cuales las mujeres ejercen control y administración a partir de una racionalidad productiva y reproductiva pero con una lógica de protección y sustentabilidad, dada la importancia que tienen dichos recursos para la sobrevivencia del grupo.

Resulta, pues, fundamental integrar preocupaciones y perspectivas de género en las políticas y programas destinadas a favorecer el desarrollo sostenible de los territorios indígenas. Eso implica, por una parte, una mayor conciencia de género

en las instituciones implicadas y, por otra, la implementación de políticas redistributivas orientadas a canalizar recursos a las mujeres para que asuman mayores responsabilidades en los proyectos y programas. Se trata de integrar los conocimientos y las prácticas tradicionales de las mujeres indígenas en relación con el uso sostenibles de los recursos cuando se elaboren programas de gestión del medio ambiente. Es indispensable también lograr una participación activa de las mujeres en la adopción de decisiones relativas al medio ambiente en todos los niveles, como administradoras, elaboradoras de proyecto y planificadoras y como ejecutoras y evaluadoras de los proyectos relativos al medio ambiente (Bello y Rangel, 2000).

En muchas sociedades indígenas la continuidad de la reproducción social descansa sobre el mantenimiento del orden ya legitimado, responsabilidad que con frecuencia recae sobre las mujeres. Como "cuidadoras de la cultura" o "inventoras de la tradición”, dicho de otro modo, guardianas y reproductoras de la cultura indígena, se espera que mantengan vigilancia sobre la moral y el cumplimiento de valores y prácticas, y que decidan sobre las innovaciones. Entre más grande sea la distancia de las mujeres frente a las normas y reglas, y entre más opciones de negociación se perciban para evadirlas, más fuerte puede volverse la presión social o la fuerza usada para hacerlas cumplir, incluso hasta llegar a la violencia (Meentzen 2000).

La relación de tensión entre individuo y sociedad puede jugar un rol importante en el análisis de las diferencias de género y, en especial, de las expectativas que enfrentan algunas mujeres indígenas al interior de sus comunidades. Debido a las funciones diferentes de los roles adscritos en cada cultura a hombres y mujeres, los puntos de partida y las opciones, para ambos, tienden a ser muy diferentes. En general, las mujeres están en una situación de desventaja en relación con los hombres indígenas por varios factores. En la mayoría de los pueblos indígenas la división del trabajo tiende a recargar a las mujeres con un gran número de las tareas de mayor duración y con la responsabilidad de la alimentación y el cuidado

de la salud de todos los miembros de la familia, de la limpieza de la ropa, de la casa, etc. Ellas también tienden a encargarse de traer leña, agua y de alimentar a los animales (en algunos casos, sólo de animales menores, en otros, también del ganado). Además, en muchos pueblos indígenas las mujeres son productoras agrícolas, ganaderas o recolectoras. Cuando los hombres salen de la comunidad, ellas asumen prácticamente todas las tareas en la producción, adicionalmente al trabajo doméstico y comunitario.

Los hombres tienden a tener menos tareas y de menor duración, pero de mayor esfuerzo físico. En muchas culturas agrarias y también en las culturas indígenas con mucha actividad agrícola, la superioridad del hombre es justificada (por los hombres) por su mayor fuerza física. En una situación de escasez de recursos, las mujeres viven una angustia permanente para poder cumplir con su rol de alimentadoras de toda la familia. Cuando no hay producción propia, ni productos almacenados, frutos para recolectar o animales para cazar, ellas están obligadas a comprar comida para alimentar la familia. Sin embargo, las mujeres tienen mucho menos acceso al ingreso monetario que los hombres.

Las niñas tienen que trabajar desde muy temprana edad en el cuidado de los animales, en el cuidado de sus hermanos menores y en las tareas domésticas de la casa. En muchos casos, ellas tienen menos acceso a la educación y si llegan a estudiar, normalmente, lo hacen más tarde y de forma más irregular que los varones; asimismo, tienen muy poco acceso a la formación profesional.

Para llegar a captar la realidad compleja y diversa de las relaciones entre hombres y mujeres de los pueblos indígenas y sus procesos de transformación y cambio permanentes, una mirada desde fuera resulta insuficiente. Se necesita mirar también la vida al interior de las comunidades y de las familias indígenas. Dicho en otras palabras: No sólo se trata de reconocer las diferencias entre el grado y las formas de discriminación que sufren las mujeres en comparación a los hombres indígenas al interior de sus propios pueblos y comunidades indígenas y cómo

éstas afectan las opciones individuales y el tipo de relación con la sociedad nacional de mujeres y hombres indígenas en forma diferenciada.

Sobre todo, mirar las relaciones de género al interior de los pueblos indígenas todavía no se asume con suficiente frecuencia, dado que enfrenta una serie de obstáculos políticos y metodológicos. Debido a la historia violenta de los procesos de colonización e independencia y la desvalorización de las culturas y los pueblos indígenas, se ha considerado prioritario la defensa de su valor, su derecho a la diferencia, su autoafirmación, su autonomía y su protección.

Desde este punto de partida han surgido, sobre todo, dos corrientes que se resisten a dar una mirada crítica a las culturas indígenas mismas: Una está conformada por algunos dirigentes indígenas, en su gran mayoría hombres, quienes, por la urgencia de autoafirmación y revaloración de sus culturas y pueblos indígenas frente a la cultura dominante, se resisten a reconocer, o por lo menos a expresar públicamente ante los no indígenas, las desigualdades y formas de discriminación de la mujer al interior de sus propias culturas. La otra corriente la conforman aquellos sectores políticos y académicos que quieren, sobre todo, proteger a las culturas indígenas de los cambios negativos impuestos por las culturas dominantes. Tienen la tendencia de idealizar a las culturas indígenas como igualitarias y complementarias entre hombres y mujeres y a negar la existencia de las desigualdades de género y la subordinación de las mujeres al interior de sus propios pueblos, y así justificar la necesidad de conservar las culturas indígenas.

Ambas corrientes encuentran, además, la aceptación de aquellos que se resisten a tomar en cuenta la perspectiva de género y, para justificarlo, plantean que “no se debe interferir en la organización y las culturas indígenas desde el exterior”. Curiosamente, el argumento *de la no interferencia externa,* que dañaría a los pueblos indígenas, sólo aparece en relación a procesos organizativos y sociales. Sin embargo, las medidas “técnicas” no son consideradas como intromisión

externa, como si éstas no tuvieran también un fuerte impacto social y cultural. Este último hecho tiene un efecto de círculo vicioso: Como no se consideran interferencia externa las acciones de desarrollo "técnicas", tampoco se miden su impacto social y en las relaciones de género de los pueblos indígenas. El desconocimiento del impacto social de lo considerado exclusivamente técnico, sirve a su vez para no considerarlas interferencia externa, lo que no pocas veces acelera un cambio ya sea deseado o no. La opción -plantea Meentzen- *sería analizar las relaciones de género en los pueblos indígenas desde un proceso de reflexión interno, que parta de las propias comunidades y que, en un proceso de repensar y recrear la cultura, se replanteen desde su propia cosmovisión y en relación a la sociedad nacional e internacional, los elementos propios y ajenos que les potenciarían una mayor equidad de género en las comunidades*[23]*.*

El Camino de México

En México el anterior Instituto Nacional Indigenista (INI), dio paso en el 2003 a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Esta dependencia opera sobre las bases del *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006,* este programa fue elaborado con base en una consulta a los pueblos indígenas del país denominada "Consulta a los pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo". La consulta puso a consideración de los pueblos y organizaciones indígenas el documento *Líneas Generales para el Desarrollo Integral de los Pueblos y Comunidades Indígenas*, en el que se hizo un recuento de sus principales rezagos, riquezas y recursos, proponiendo las siguientes líneas generales de análisis:

- Desarrollo económico: impulsar el desarrollo regional, apoyar actividades productivas sustentables y capacitación productiva.

---

[23] Meentzen, Angela. 2000. Identidad Femenina, Poder y Relaciones de Género. La perspectiva de Mujeres Aymara del Perú. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.

- Desarrollo social y humano, especialmente en lo referente al acceso efectivo a los servicios de salud, el incremento en los niveles de escolaridad, la participación de las mujeres en el desarrollo y la protección a los migrantes indígenas.
- Infraestructura comunitaria, construcción o mejoramiento de los espacios de convivencia y recreación, así como de los servicios públicos y la vivienda, espacios primordiales para elevar la calidad de vida.
- Red de comunicaciones, construcción de redes de carreteras, caminos y telecomunicaciones, determinantes para detonar y fortalecer los procesos de desarrollo regional.
- Desarrollo cultural: impulsar las acciones que permitan el fomento, consolidación, promoción y difusión de las expresiones y manifestaciones de la diversidad cultural.
- Vigencia de derechos: promover las seguridades jurídicas individuales, sociales y colectivas, y en especial contribuir a la eliminación de las barreras y desigualdades en el acceso a la jurisdicción del Estado y permitir un trato justo en los órganos de administración e impartición de justicia.

El proceso de consulta se efectuó a través de 96 eventos entre noviembre de 2003 y abril de 2004, y participaron 4,269 integrantes de 59 pueblos indígenas de 28 entidades federativas. El proceso dio como resultado el documento “Consulta a los pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo” que define los lineamientos de la nueva política indigenista del Estado mexicano. La consulta a los pueblos indígenas fue un proceso no exento de críticas, considerado por algunos sectores como carente de participación real y que no apuntó a los temas claves de la organización indígena, tales como la autonomía y la autodeterminación.

3.2 Nuestros Hallazgos

Producto de la investigación que da origen a este modelo en las comunidades de Oxchuc, Chenalhó, Chamula, Zinacantán y Tenejapa, en Los Altos de Chiapas, podemos señalar que cuestionar o criticar todos los usos y costumbres no genera ningún cambio positivo para eliminar la violencia contra las mujeres. Sin embargo potenciar las ideas sobre los usos y costumbres, proponiendo un rescate, y que junto con los hombres se realice una revisión de las actitudes que desvirtúan, desde la perspectiva indígena, a la costumbre, puede conducirnos a consolidar alianzas con autoridades tradicionales para apoyar este tipo de iniciativas. En estas alianzas para el cambio los principales (chuncales o autoridades tradicionales) son hombres clave para introducir nuevas formas de masculinidad en comunidades indígenas.

Se debe partir de la misma cosmovisión comunitaria, de sus usos y costumbres para encontrar las claves del cambio. Se trata de construir un nuevo pacto, de hacer un proceso de etnogénesis. Crear una nueva forma de identidad étnica que contemple a los derechos humanos. Hacer un diálogo para encontrar en su misma cultura los mínimos necesarios, encontrar cómo se construye la dignidad humana, tanto para hombres como para mujeres.

Los mismos hombres están conscientes de la situación y están preocupados por establecer nuevos mecanismos para fortalecer los usos y costumbres, pero, también erradicar formas que atenten contra la dignidad humana.

Es a partir de los hombres que se pueden establecer alianzas y un diálogo para fortalecer los usos y costumbres, pero, de manera fundamental, establecer un nuevo pacto fraternal y sororal, que cambie las formas de dominación masculina sobre las mujeres y las niñas, por otras formas de relacionarse entre los géneros.

3.3 Sobre lo que significa ser buen hombre y buena mujer

Después de comenzar a trabajar y establecer una vida familiar, los varones entran a la lucha por el poder comunitario, manifestado por el sistema de cargos. Pero antes tienen que demostrar que son capaces de asumir tan altos compromisos comunitarios. Es en el espacio familiar donde preferentemente se pone a prueba su masculinidad.

El hombre, después de pedir a la novia y pagar por ella, la lleva a la casa de sus padres, pero después de un tiempo debe separarse de su familia. En el momento que se independiza, debe demostrar su capacidad económica y de mando *"ser un buen proveedor".*

Es de esa forma que se va construyendo la noción de buen hombre, se convierte en ejemplo familiar y comunitario y puede ser elegido para ser autoridad. Esto es importante, porque después el mismo hombre va a asimilar esas valoraciones, no sólo en su vida, sino que incluso en sus sueños. La mayoría de los hombres sueñan que serán autoridades antes de que se los pidan. Es una maquinaria cultural que se pone en marcha.

Ser proveedor, obedecer a sus mayores y no buscar otras mujeres, y cuando tenga otras tenerlas bien, haciéndose cargo de su sustento y el de sus hijos, son las aspiraciones del hombre que quiera erigirse como bueno.

En el caso de las mujeres es diferente. A ellas se les enseña a obedecer, preparar comida y ser fieles a sus esposos. Las culturas comunitarias en zonas indígenas están diseñadas para que hombre y mujer sean complementarios. Mientras uno manda la otra obedece, uno domina la otra se subordina. Esto tiene que ver con la asignación de roles y papeles que le permitan a las familias reproducirse socialmente y a la cultura y sus prácticas tradicionales perpetuarse en el tiempo.

Este es el mismo orden en que se estructura la división entre los géneros en el mundo, que atribuye al buen funcionamiento de lo social la subordinación de las mujeres y su confinamiento al ámbito de lo privado o doméstico.

3.4 Objetivo de la Política

Consolidar una política pública que se erija como el instrumento rector de las acciones dirigidas a frenar la violencia contra las mujeres en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, a partir del reconocimiento de la cosmovisión indígena e incluyendo a los hombres de las comunidades en todo momento para resignificar o revalorar la masculinidad y la feminidad desde una mirada respetuosa de su cosmovisión y su interpretación de los derechos humanos y el mínimo de dignidad.

3.5 Presupuestos Metodológicos

Una política integral para las comunidades indígenas dirigida a frenar la violencia contra las mujeres debe contar con cuatro elementos sustantivos:

Considerar a las mujeres como sujetos de derechos y no como objetos de la política asistencial, Considerar cualquier intervención a partir de la propia cosmovisión indígena, Dirigirse a hombres y no únicamente a mujeres, Comprometerse con una visión de *Desarrollo Humano,* Diálogo Intercultural

Asimismo, Existen elementos imprescindibles para la puesta en marcha de una política dirigida a frenar la violencia hacia las mujeres en las comunidades indígenas:

3.6 Estrategias de implementación

3.6.1 Debe estar operada por funcionarias y funcionarios públicos capacitados

Las y los funcionarios de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas deben estar capacitados en materia de; Género, Violencias contra las Mujeres, Masculinidades, Derechos Humanos. Asimismo, deben contar con toda la información necesaria para brindar una buena atención, es decir es necesario que las y los funcionarios conozcan perfectamente la forma de organización de los pueblos.

Hasta ahora los esfuerzos realizados en el Estado de Chiapas para consolidar una vida sin violencia para las mujeres indígenas han estado centrados en programas como: “Jornadas de Acceso a la Justicia de Mujeres Indígenas, con el propósito de promover el acceso a la justicia de las mujeres indígenas, desde las perspectivas de género e interculturalidad” o, “prevención de muerte materna e infantil mediante

el fortalecimiento de las Unidades de Salud”, por mencionar algunos. El camino es el correcto, sin embargo, consolidar una política integral basada en los presupuestos anteriormente mencionados sería, sin duda, una posibilidad de éxito.

3.6.2 Política Dividida en tres etapas

Capacitación:
A las y los funcionarios públicos de la Secretaría de de Pueblos y Culturas Indígenas en materia de: Género, Violencias contra las Mujeres, Masculinidades y Derechos Humanos, entre otros temas.

Servicios bilingües: Siguiendo el Convenio 169 de la OIT que en su Artículo 28 plantea que: *1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo. 2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país. 3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.*

Consideramos oportuno que las y los funcionarios que brinden servicios o atención a la ciudadanía, en su mayoría indígena, deben conocer la lengua para brindar sus servicios o atención en las ventanillas y oficinas estatales. Particularmente quienes se encuentran en el sistema de salud estatal, encargados de la capacitación de las redes de salud comunitaria, para capacitar en lengua a las y los promotores de salud, asimismo las y los profesionales de la educación deben implementar sus programas de estudio en lengua indígena.

Implementar el modelo de intervención "Resignificación de lo Femenino desde la Cultura Indígena": Modelo de intervención dirigido a los varones, pero en el que también participan las mujeres, en el que se pretende cuestionar lo "natural" en las prácticas de los hombres que resultan discriminatorias hacia las mujeres. El objetivo es deconstruir la masculinidad tradicional de los hombres indígenas para plantear nuevos modelos de masculinidades respetuosos y libres de violencia contra las mujeres. A través de este modelo de intervención, deben atenderse prioritariamente los tres temas identificados en el trabajo de campo que son detonantes de violencia hacia las mujeres: **Venta de niñas y mujeres**, **Poligamia o poliginia**, **Alcohol y Golpes**.

3.7 Activando al Estado: Propuesta de ejes de trabajo necesarios para implementar de manera exitosa el Modelo

1. Generar una coordinación interinstitucional para frenar la violencia contra las mujeres indígenas desde el Gobierno del Estado de Chiapas para dar seguimiento a las acciones que se realicen en la materia y se puedan evaluar sus resultados.

2. Implementar un curso de capacitación en materia de Género, Violencia contra las mujeres, cosmovisión indígena y masculinidades, para las y los funcionarios públicos encargados del tema de acceso a una vida libre de violencia para las mujeres indígenas.

3. Realizar un ejercicio de planeación estratégica desde la perspectiva de género, con funcionarias y funcionarios públicos tomadores de decisiones para dar cumplimiento o los compromisos gubernamentales en el tema de acceso de las mujeres indígenas a una vida libre de violencia.

4. Capacitar a la coordinación interinstitucional sobre el modelo de intervención: "Resignificación de lo Femenino desde la Cultura Indígena"

5. Consolidar un paquete de indicadores, capaces de medir los avances en la materia.

6. Elaborar una revisión legislativa, para hacer una propuesta de los distintos ordenamientos jurídicos que permitan la armonización entre el derecho consuetudinario y el derecho constitucional, que permitan la convivencia entre la autonomía de los pueblos indígenas, el respeto a los derechos de todas y todos y erradicar y prevenir las prácticas tradicionales violentas contra las mujeres.

7. Garantizar en el presupuesto anual los recursos necesarios para la puesta en marcha de las políticas públicas que se proponen, incluyendo presupuesto para gasto común de cada pueblo, que el gasto se haga de manera consensada y en beneficio de todas y todos los miembros de la comunidad.

4 BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone (1989), El segundo sexo, trad. de Pablo Palant, Madrid, Alianza Editorial, pág. 50.

Garza Caligaris, Ana María (1989-1990), “Las mujeres indígenas y su historia”, Anuario CEI III Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Habermas, Jürgen (1999), La inclusión del otro: Estudios de teoría política, trad. de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Ed. Paidós, Barcelona.

Olivares Ferreto, Edith (2009), Modelo ecológico para una vida libre de violencia de género en ciudades seguras. Propuesta conceptual, México, CONAVIM.

8. Valverde Viesca, Karla (2002), “Apuntes sobre los conceptos de libertad, equidad y desarrollo humano en Amartya Sen”, en Fernando Castañeda y Mónica Guitián (coord.), Instantáneas de la acción. México, Editorial UNAM y Casa Juan Pablos.